نصوص ودروس

المجموعة الفلسفية

النفس البشرية عند ابن سينا

دار المشرق
بيروت

النفس البشرية

نصوص جمعها ورتبها وقدم لها وعلق عليها
الدكتور ألبير نصري نادر
من أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية

الطبعة الخامسة

دار المشرق ش م م
بيروت - لبنان

ISBN 2-7214-8060-X

التوزيع : **المكتبة الشرقية** ، ساحة النجمة ، ص . ب . ١٩٨٦ ، بيروت ، لبنان

تنبيه

ان دراسة المفكرين لا تكون مُجدية الاّ اذا جاءت عن طريق مطالعة آثارهم المباشرة . لذلك حاولنا ان نجعل بعضاً من هذه الآثار في متناول طلاب الفلسفة العربية الاسلامية . فنشرنا مع التحقيق الكتب التالية ، وقدمنا لها بمقدمات تحليلية وذلك عن طريق المطبعة الكاثوليكية ببيروت :

* كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة – للفارابي
* كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين – للفارابي
* كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال – لابن رشد
* حي بن يقظان – لابن طفيل
* من رسائل اخوان الصفاء
* من مقدمة ابن خلدون
* اهم الفرق الاسلامية ، السياسية والكلامية
* التصوف الاسلامي .

ونقدم هنا بعض النصوص الخاصة بالنفس الانسانية عند ابن سينا اقتبسناها من « رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها » ؛ الفصل الأول والفصل الثاني من كتاب « الشفاء » ، فصل من كتاب «الاشارات والتنبيهات»، المقالة السادسة من القسم الثاني من كتاب « النجاة » وهي تقع في ١٦ فصلاً وكتاب « النجاة » مختصر لكتاب « الشفاء »[١] . لذلك قابلنا كل فصل من فصول النجاة الستة عشر الخاصة بموضوع النفس مع الفصول الخاصة بذات الموضوع من كتاب « الشفاء » .

وقد أوردنا في نهاية كل فصل وعلى هامشه ملخصاً له .

---

١) رجعنا الى الطبعة التي نشرها ف. الرحمن F. Rahman في لندن عام ١٩٥٩ Oxford University Press .

ابن سينا
حياته

٣٧٠ – ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ – ١٠٣٧ م

هو ابو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا ، الملقب بالشيخ الرئيس .

والده من اهل بلخ انتقل منها الى بخارى في ايام نوح بن منصور حيث تولى العمل بقرية « خرميشن » من ضياع بخارى . ثم انتقل الى قرية « افشنة » حيث تزوج وانجب هناك ابا علي وبعد ذلك انتقلت العائلة الى بخارى . وهناك درس ابو علي القرآن وتعلم الادب . وكان يحضر مجلس والده – الذي كان من الاسماعيلية – ويتتبع ما يدور فيه من حديث حول المسائل الفلسفية والرياضية من هندسة وحساب الهند . ثم درس ابن سينا الفلسفة على يد ابي عبدالله الناتلي وبدأ معه بكتاب ايساغوغي لفورفوريوس وهو المدخل الى منطق ارسطو . فبرع ابن سينا في هذا الفن حتى اعجب منه استاذه . وبعد ذلك أخذ يطالع الكتب الخاصة بالعلوم الطبيعية والالهية ؛ واخيراً درس الطب وبرع فيه . واتفق ان مرض نوح بن منصور مرضاً حار فيه الاطباء فأشاروا على الامير بان يحضر ابن سينا لمعالجته ففعل وشفي الامير . فطلب منه ابن سينا ان يأذن له بمطالعة ما في مكتبته من نفائس الكتب . فأذن له وطالع ابن سينا معظم ما في المكتبة النفيسة من مؤلفات علمية وفلسفية . وكان قد قرأ سابقاً كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطو عدة مرات – ويقول اربعين مرة – ولكنه لم يفهمه الا ان اطلع على كتاب

ابي نصر الفارابي في « اغراض كتاب ما بعد الطبيعة » فانفتح عليه اغراض ذلك الكتاب ؛ الامر الذي جعله يثق بفلسفة الفارابي الفيضية وهي الفلسفة التي اعتنقها ابن سينا .

وبعد وفاة والده تقلد بعض اعمال السلطان ، ثم اضطر الى الارتحال عن بخارى ، فذهب الى كركانج ثم انتقل الى باورد ثم الى طوس فشقان فسمنقان فجاجرم فجرجان حيث اتصل به ابو عبيد الجوزجاني الذي اصبح من تلاميذ ابن سينا الاوفياء ، وهو الذي قص حياة ابن سينا التي نقلها القفطي في كتابه « إخبار العلماء باخبار الحكماء » ص ٢٦٩ وما يليها . ويذكر الجوزجاني عن ابن سينا « ان شمس الدولة طلب من ابن سينا معالجته من داء الكولنج ، فنجح في ذلك ، واستوزره الامير. ولكن ثار بعض الجند على ابن سينا فكبسوا داره وسرقوا ما فيها وسجنوه ، وطلبوا من الامير قتله ، فرفض واضطر الى نفيه . ولما عاود المرض شمس الدولة طلب مرة ثانية ابن سينا لمداواته ، واعتذر اليه واستوزره ثانياً . وفي اثناء ذلك كان يجتمع كل ليلة في دار الشيخ الرئيس طلبة العلم ، وبعد الفراغ من القراءة يحضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، ويبدأ مجلس الشراب . وكان التدريس بالليل ، لعدم الفراغ بالنهار خدمة للامير . — وبعد وفاة شمس الدولة بويع ابنه . ولكن رفض الشيخ ان يكون وزيرًا له ، وطلب سرًا من علاء الدولة ان يدخل في خدمته . ولما علم الامير بذلك سجنه في قلعة فردجان حيث بقي اربعة اشهر . ولكن قصد علاء الدولة همذان واخذها . ثم ذهب الشيخ الى اصفهان متنكرًا حيث أُستقبل مكرماً معززًا . وكان في تجواله هذا يؤلف ويبحث ويطالع . ومرض بالكولنج وحاول مداواة نفسه بشتى الطرق ، ولكن عاجلته المنية سنة ٤٢٨ هـ وله من العمر ٥٨ سنة » .

مقـدّمـة تحـليليّة
لموضوع النَفسْ عِند ابن سينا

لقد خصص ابن سينا لموضوع النفس حوالى الثلاثين رسالة ؛ وعقد لها فصلاً كاملاً في « الشفاء » وفي مختصره « النجاة » وفي « الاشارات والتنبيهات » ؛ وله عدة قصص رمزية في هذا الموضوع ، منها قصة « حيّ بن يقظان » و « رسالة الطير » وقصة « سلامان وابسال » .

يعتبر ابن سينا ان المنهاج القويم يقضي ان يبدأ الباحث باثبات وجود النفس قبل ان يتحدث عنها . ويذكر في اوائل رسالته « في القوى النفسية » (ص ٨) : « ان مَن رام وصف شيء من الأشياء قبل ان يتقدم فيثبت انيته (وجوده) فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح . فواجب علينا اذن ان نتجرد اولاً لاثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وايضاح القول فيها » .

وتطبيقاً لهذا المنهج يقدم ابن سينا عدة براهين على وجود النفس ؛ منها :

١ ــ البراهين

اولاً : برهان الحركة والادراك

يقول ابن سينا في « رسالة في القوى النفسية » ص ٢٠ : « تبدو علينا آثار لا يمكن تفسيرها الاّ اذا سلمنا بوجود النفس . واهم هذه الآثار هي الحركة والادراك ،

اذ لا يمكن تعليل الحركة التلقائية بدون نفس ، مثل حركة الطائر الذي يحلق في الجو بدل ان يسقط الى مقره فوق سطح الارض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس . والادراك امرٌ امتازت به بعض الكائنات على بعض ؛ واذن لا بد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة » . — لقد ذكر ابن سينا هذا البرهان في رسالته هذه وهي تعود الى عهد الشباب ؛ ولكنه يمر به سريعاً في مؤلفات الكهولة مثل « الشفاء » و « النجاة » مما يدل على انه شعر بضعف هذا البرهان .

ثانياً : البرهان المعتمد على حصر التفكير

يقول ابن سينا في رسالته « في معرفة النفس الناطقة » ص ٩ : « ان الانسان اذا كان منهمكاً في أمر من الامور فانه يستحضر ذاته حتى انه يقول اني فعلت كذا او فعلت كذا . وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع اجزاء بدنه ؛ والمعلوم بالفعل (اي النفس) غير ما هو مغفول عنه (اي البدن في هذه الحالة) . فذات الانسان (اي نفسه) مغايرة للبدن » .

ثالثاً : البرهان القائل بان النفس قوة مُوَحّدة لمختلف الاحوال النفسية

يذكر ابن سينا في « الشفاء » ج ١ ص ٣٦٢ وفي « الاشارات والتنبيهات » ص ١٢١ : « ان الاحوال النفسية تتنوع وتختلف ، فمثلاً نُسرّ ونحزن ، ونحب ونكره ، وننفي ونثبت ، ونحلل ونركب ؛ ونحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظيمة توفق بين المختلف ، وتوحد المؤتلف . او لم تكن هذه القوة لتضاربت الاحوال النفسية واختل نظامها ، وطغى بعضها على بعض . وما النفس من آثارها الا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة ؛ كلاهما يلم الشعث ، ويبعث على النظام والترتيب » . — فبفضل هذه القوة الموحدة — وهي النفس — نستطيع ان نَردّ الينا كل هذه الحالات المختلفة المتباينة ؛ ولولا النفس لاستحال علينا الشعور بوحدتنا رغم كل هذه الحالات التي نمر بها .

رابعاً : البرهان المعتمد على الذاكرة وعلى استمرار الحياة الوجدانية

يقول ابن سينا في « رسالة في معرفة النفس الناطقة (ص ٩) : « تأمل ايها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودًا في جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرًا ما جرى من احوالك. فأنت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك. وبدنك واجزاؤه ليس ثابتاً مستمرًا بل هو ابدًا في التحلل والانتقاص. ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع وزنه. فتعلم نفسك ان في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من اجزاء بدنك. وانت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ؛ بل جميع عمرك. فذاتك مغايرة لهذا البدن واجزائه الظاهرة والباطنة » . وهكذا حاضرنا يحمل في طياته ماضينا ويعد مستقبلنا. ولا يكون ذلك الا بواسطة النفس.

خامساً : البرهان المعتمد على الادراك المباشر

لما كانت النفس تدرك مباشرة صورها ، كما وانها تدرك مباشرة انها تدرك هذه الصور ، فيستحيل ان تتم عملية الادراك هذه بواسطة آلة ، لان الآلة تصبح حينئذ عائقاً بين النفس وبين ادراكها المباشر لذاتها انها داركة ؛ او بمعنى آخر يزول الادراك. ويقول ابن سينا في كتاب « الشفاء » مقالة ٥ فصل ٢ ، وفي كتاب «النجاة» القسم الثاني — المقالة السادسة — الفصل العاشر: « ونقول ان القوة العقلية لو كانت تفعل بالآلة الجسدية حتى يكون فعلها الخاص انما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية ، لكان يجب ان لا تعقل ذاتها ، وان لا تعقل الآلة ، ولا ان تعقل انها عقلت. فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة (الجسم) وليس بينها وبين آلتها ولا بينها وبين انها عقلت آلة ، لكنها تعقل ذاتها ... لا بآلة » .

سادساً : البرهان المعتمد على الفرق بين ادراكات النفس والمؤثرات الشديدة على الجسم

يلاحظ ابن سينا ان المؤثرات الشديدة على الجسم تمنعه من الشعور مباشرة — بعد ذلك — بالمؤثرات الضعيفة. مثلاً مَن يشخص الى الشمس لا يستطيع ان يميز في الحال بعد ذلك ، لوناً من الالوان او شكلاً من الاشكال ؛ بل يلزمه بعض

الوقت لذلك . بينما القوة الداركة فينا تنتقل مباشرة من ادراك شديد جداً الى ادراك اضعف دون ان تفقد شيئاً من حدة ادراكها لهذا المدرَك الضعيف، كمن يكون منهمكاً في حل مسألة في غاية الصعوبة وحاصراً كل تفكيره فيها فانه يستطيع ان يجيب في الحال عن سؤال بسيط يوجه اليه . ويذكر ابن سينا في هذا الصدد في « الشفاء » المقالة ٥ فصل ٢ : « ان المبصر ضوءً عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه نوراً ضعيفاً ، والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقيبه صوتاً ضعيفاً ، ومَن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة ؛ والامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها للتعقل ، وتصورها للامور الاقوى ، يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها » .

سابعاً : البرهان القائل بان التعقل غير تابع للجسم

اذا كان التعقل تابعا فعلاً للجسم ، فان الجسم يبدأ في الضعف بعد سن الاربعين ، بينما نلاحظ ان قوة التفكير تستمر في الازدياد بعد هذه السن ، مما يدل على ان التعقل غير تابع للبدن . ويقول ابن سينا في « الشفاء » المقالة ٥ ، فصل ٢ : « فان البدن تأخذ اجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف ، وذلك دون الاربعين او عند الاربعين . وهذه القوة (العاقلة) انما تقوى بعد ذلك في اكثر الأمر ، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال ان تضعف حينئذ » .

ثامناً : البرهان المعروف ببرهان الرجل الطائر او المعلَّق في الفضاء

يقول ابن سينا في « الشفاء » الفن السادس من الطبيعيات ، المقالة الاولى ، الفصل الاول : « يجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملاً ، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات . وخلق يهوى في هواء او خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء ، صدما ما يحوج ان يحس . وفُرِّق بين اعضائه ، فلم تتلاقَ ولم تتماس . ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته ؟ فلا يشك في اثباته لذاته موجودة ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من اعضائه ، ولا باطناً من احشائه ، ولا قلباً ، ولا

دماغاً ، ولا شيئاً من الاشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ، ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو انه امكنه في تلك الحالة ان يتخيل يداً او عضواً آخر ، لم يتخيله جزءاً من ذاته ، ولا شرطاً في ذاته . وانت تعلم ان المُثبَت غير الذي لم يُثبت ... فاذن الذات التي اثبت وجودها خاصة له ، على انها هو بعينه ، غير جسمه واعضائه التي لم يثبت » — يريد ابن سينا ان يثبت هنا ان الانسان ، اذا تجرد عن تفكيره في كل شيء من المحسوسات او المعقولات حتى عن شعوره ببدنه ، فلا يمكنه ان يتجرد عن تفكيره في انه موجود وانه يستطيع ان يفكر . وهذا البرهان قريب جداً من البرهان الذي سيأتي به ديكارت في القرن السابع عشر ليثبت حقيقة لا ريب فيها ، وهي انه يفكر ، فاذن هو موجود وان من ماهيته انه يفكر .

٢ — تعريف النفس

لقد عرّف ابن سينا النفس « بانها جوهر قائم بذاته ، لا عرض من اعراض الجسم » (الشفاء ج ١ ص ٢٨٥) وبانها « جوهر وصورة في آن واحد : جوهر في حد ذاته ، وصورة من حيث صلتها بالجسم » (الشفاء ج ١ ص ٢٧٩) ، ويقول في « الاشارات » (القسم الثاني ص ٣٢٤) بان النفس جوهر روحاني قائم بذاته ؛ وهو أصل القوى المُدرِكة والمحرّكة والمحافظة للمزاج ؛ هذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء البدن » .

فالنفس ليست محتاجة الى الجسم مثل ما الجسم محتاج اليها تمام الاحتياج . فابن سينا يذكر في « الشفاء » ج ١ ص ٢٨٥ : « الجسم محتاج الى النفس تمام الاحتياج في حين انها لاتحتاج اليه في شيء . ولا يتعين جسم ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس خاصة . بينما النفس هي هي سواء اتصلت بالجسم ام لم تتصل به . ولا يمكن ان يوجد جسم بدون النفس لانها مصدر حياته وحركته . وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم . ولا ادل على هذا من انها متى انفصلت عنه تغيّر واصبح شبحاً من الأشباح ، في حين انها بالانفصال والصعود الى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس اذن جوهر قائم بذاته » .

٣ ـ اتصال النفس بالجسم

يستنتج من هذا التعريف ان اتصال النفس بالجسم هو اتصال عرضي ، كما قال افلاطون ومن بعده افلوطين ، لا اتصال جوهري كما فهمه ارسطو . اذ ان ارسطو لا يعتبر النفس جوهرًا قائماً بذاته ولا الجسم ايضاً جوهرًا قائماً بذاته ولكن من اتصال النفس بالجسم يتكون جوهر الانسان ؛ فالنفس ، في رأي ارسطو ، هو الصورة والجسم هو الهيولى ، وباتحاد الصورة والهيولى، اتحادًا جوهرياً ، يكون الانسان ، فالانسان ليس النفس فقط ، ولا الجسم فقط . ولما اعتبر ابن سينا النفس جوهرًا قائماً بذاته ، اصبح اتحادها بالجسم اتحادًا عرضياً ولو ان النفس ، حسب قوله ، هي التي تعطي للجسم صورة الانسان .

وباتحادها مع الجسم ، تقوم النفس بوظيفتين كبيرتين ، فهي تسوس البدن من جهة، ومن جهة أخرى تدرك المعقولات . ولانها تسوس البدن « فيوجد شبه بينها وبين القوة الحيوانية النزوعية التي يحدث فيها هيئات تخص الانسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال ، مثل الحجل والحياء والضحك والبكاء وما اشبه ذلك ، ويوجد شبه بينها وبين القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ؛ فالنفس تستعمل هذه القوة في استنباط التدابير في الامور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية » (النجاة ص ١٦٣) ثم أن النفس توجه الجسم في عمله وترشده في افعاله فتتولد من جراء ذلك الاراء الذائعة المشهورة ، مثل ان الكذب قبيح ، والظلم قبيح .

اما الوظيفة الثانية التي تقوم بها ، وهي ادراكها المعقولات ، فتدل على تحرر النفس عن الجسم في ادراكها هذا « ومن شأن هذه القوة ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ؛ فان كانت مجردة بذاتها فذلك ، وان لم تكن فانها تُصيّرها مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء » . (النجاة ص ١٦٣) ومن قيام النفس بهذه الوظيفة يستنتج ابن سينا ان اتصالها بالجسم ليس اتصالاً جوهرياً ما دامت النفس جوهراً روحانياً قائماً بذاته وتأتي بوظيفة مستقلة عن الجسم .

٤ ـ العقل او القوة النظرية

العقل الهيولاني ـ العقل بالملكة ـ العقل المستفاد

ميّز ابن سينا في العقل البشري ، اعني القوة النظرية ، اربع مراتب . وهي :

أ ـ **العقل الهيولاني** ـ وهو عقل الانسان في طوره الأول . فهو مجرد استعداد عند الانسان ، لم يقبل بعد اي ادراك ولكنه يستطيع ان يحصل على الادراكات . فالعقل الهيولاني هو بمثابة الهيولى في انتظار الصور .

ب ـ **العقل بالملكة** ـ وهو العقل الهيولاني الذي قبل المعقولات الاولى من العقل الفعّال . وهذه المعقولات الاولى هي التي يقع التصديق بها لكل واحد . مثل اعتقادنا ان الكل اكبر من الجزء ، وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فهذه المعقولات الاولى هي البديهيات والاوليات التي نعتمد عليها في التفكير وفي تحصيل المعارف ؛ ويستحيل البرهان على صدق هذه البديهيات . اذ انها اساس كل برهان . ويستخدم « برهان الخُلْف » في اثبات صحتها ، ومؤداه ان العقل يجد استحالة القول بعكس هذه البديهيات او بردّها ؛ كأن تقول ان الجزء اكبر من الكل . وهذه البديهيات غير مستفادة من حس ولا استقراء ولا شيء آخر . نعم قد يمكن ان يفيد الحس الانسانَ تصورًا للكل وللاعظم وللجزء ، واما التصديق بهذه القضيّة : الكل اعظم من الجزء ـ فهو من جبلة العقل » (النجاة ص ٦٥) ـ ومن خصائص العقل بالملكة الاعتقاد بان الاشياء هي كما هي . ويستحيل ان تكون خلاف ما هي عليه . ومعنى ذلك ان مبدأ الذاتية وكل ما يتفرع عنه من مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع وما يصدق على الجنس يصدق على النوع ، كلها مبادئ مكتسبة في النفس لا بواسطة الملاحظة بل بواسطة اشراق من العقل الفعّال ، لانه اذا كانت هذه الاوليات مكتسبة بواسطة ملاحظتنا للاشياء الجزئية . فلن تكون عندنا الثقة بها ، ولن نكون متأكدين منها ، ولن تعود معاني (رسالة في السعادة ص ١٣) .

فهذه المعاني صادقة وحقيقية مطلقاً ، وهي اساس ثقتنا بافكار اخرى . ويجوز

ان يسمى العقل بالملكة عقلاً بالفعل بالقياس الى العقل الهيولاني لان هذا الاخير لا يعقل شيئاً بالفعل ، بينما العقل بالملكة يعقل الاوليات.

ج ـ **العقل بالفعل** ـ هو العقل بالملكة الذي فاضت عليه المعقولات الثواني من العقل الفعّال ؛ والمعقولات الثواني هي ماهيات الاشياء ، مثل فكرة الجماد والنبات والحيوان ، والعدالة ، والانصاف الخ. فهي الانواع والاجناس التي لا تقابلها اشياء محسوسة ، جزئية معينة ، بل هي متحققة في الجزئي ، مثل ما فكرة النبات متحققة في هذه الشجرة بالذات ؛ وفكرة الحيوان متحققة في هذا الحصان بالذات . وتكون هذه المعقولات كأنها مخزونة في العقل ، فمتى شاء طالعها بالفعل ، فعقلها .

د ـ **العقل المستفاد** ـ هو العقل الذي تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه ، يعقلها ، ويعقل انه يعقلها بالفعل .

ملاحظة : ان ادراك العقل للمعقولات ، التي هي لا مادية ، دليل قوي على لا مادية النفس العاقلة ، اعني على روحانيتها .

٥ ـ ألنبوة

هذه المراتب الاربع للقوة النظرية فينا ليست متشابهة في جميع العقول : يوجد استعداد شديد في بعض العقول وهي في المرحلة الهيولانية يمكّنها من ان تتقبل من العقل الفعّال ، مباشرة ودون ان تمر بالمراتب الاخرى ، المعقولات كلها . ويسمى ابن سينا مثل هذه العقول عقلاً قدسياً ، وهو من جنس العقل بالملكة ، وهي عقول رفيعة جداً ليس مما يشترك فيها الناس جميعاً . فمن الناس من يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالعقل الفعّال ، فترتسم فيهم الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء ، اما دفعة واما قريباً من دفعه ، ارتساماً لا تقليدياً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى . وهذا ضرب من النبوة ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية .

وهكذا علل ابن سينا النبوة عن طريق القوة الناطقة لا عن طريق القوة المتخيلة كما قال الفارابي .

٦ – مراحل التجريد

ان اول معرفة يحصل عليها الانسان تكون عن طريق الحواس ؛ والحواس تأخذ الصورة عن المادة مع لواحق المادة من الكم (العدد) والأين (المكان) والكيف(الصفات) والوضع .

« ثم الخيال يجرد الصورة عن المادة تجريداً تاماً ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة ، لان الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة ، وعلى تقدير مّا ، وتكييف مّا ، ووضع مّا » (النجاة – القسم الثاني ، المقالة السادسة ، الفصل السابع) . وليس يمكن في الخيال البتة ان يتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيه جميع اشخاص ذلك النوع ؛ فان الانسان المُتَخَيَّل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون اناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما تَخَيَّل الخيالُ ذلك الانسان . فالخيال يتصور صورة معينة بالذات ، ولا يتصور المعنى الكلي الذي يمكن ان يشترك فيه جميع اشخاص النوع الواحد . فالصورة في الخيال صورة محسوسة مرتبطة بلواحق المادة ولو ان موضوعها غائب عن الحس . اذ ان المعرفة عن طريق الحواس يكون موضوعها حاضراً للحس . فالفرق بين الاحساس والخيال هو ان موضوع الاحساس حاضر بينما موضوع الخيال غائب ، والموضوع في كلتا الحالتين هو جزئي ، مادي ، مرتبط بلواحق المادة الأربعة . فمثلاً انا ادرك بواسطة الحواس هذا الكتاب الحاضر امامي ، وادركه مع لواحق المادة من كم وكيف واين ووضع . كما واني اتصوره بواسطة الخيال اذا كان غائباً عني الآن ، اذ تركته مثلاً في المنزل على مكتبي .

اما الوهم فهو مرحلة تجريد اسمى من الخيال ، اذ ان الوهم يتصور اشياء في نفسها غير مادية مثل المُوَافِق والمخالف ، والخير والشر ، والمفيد والضار وما اشبه ذلك ،

فهي امور في نفسها غير مادية ، وقد يعرض لها ان تكون في مادة . فهذه الامور لو كانت بالذات مادية ، لما كان يعقل خير او شر ، او موافق او مخالف ، او مفيد او ضار ، الاّ عارضاً لجسم ؛ ولكن قد تعقل هذه الامور دون ان تكون متحققة حتماً في جسم معين . فهذه الامور هي في نفسها غير مادية ، وقد عرض لها ان كانت في مادة . فالتجريد عن طريق الوهم اقرب الى البساطة من الاحساس والخيال ، ولكن بالرغم من ذلك ، لا يجرد الوهم هذه الامور عن لواحق المادة تجريداً تاماً : فيتوهم المفيد مثلاً في آلة او في طعام او في كتاب كما يتوهم الضار في آلة ايضاً او في طعام الخ .

اما العقل فانه يدرك صور موجودات ليست بمادية البتة ، ولا يعرض لها ان تكون مادية – مثل ادراك الموجود الاول او العلة الاولى ، – او انه يدرك صور موجودات ليست بمادية ولكن يعرض لها ان تكون مادية ، مثل ادراك النفس لذاتها ؛ او انه يدرك صور موجودات مادية مبرأة عن علائق المادة من كل وجه – مثل ادراك النوع او الجنس كأن يدرك فكرة النبات من مشاهدة عدة نباتات ، وفكرة الحيوان من مشاهدة عدة حيوانات ، وفكرة الانسان من مشاهدة عدة اناس . فموضوع ادراك العقل هو صور مجردة عن المادة من كل وجه وعن لواحق المادة معها .

فالفرق واضح بين ادراك الحاكم الحسي ، وادراك الحاكم الخيالي ، وادراك الحاكم الوهمي ، وادراك الحاكم العقلي .

ملاحظة : لما كان موضوع ادراك العقل هو المعاني الكلية (او الكليات) ، ولما كانت هذه المعاني الكلية ليست مادية ، فيلزم عن ذلك ان العقل الذي يجرد المعقولات عن لواحق المادة الاربعة : الكم ، والكيف ، والاين ، والوضع ، هو جوهر بسيط لا مادي ، اذ ان الشبيه يدرك الشبيه ؛ وهذا من البراهين التي يؤكد عليها ابن سينا في اثبات روحانية النفس . وهذه المعقولات التي يدركها العقل المستفاد تبقى فيه وهي ايضاً في العقل الفعّال الذي يمنحها للعقول البشرية .

٧ - فعل العقل الفعّال في ادراك المعقولات

اعتنق ابن سينا الفلسفة الفيضية التي قال بها الفارابي . واعتبر المعقولات في العقل الفعّال وهو يفيضها على العقول البشرية ويجعل هذه العقول تمر من حال ادراكها المعقولات بالقوة الى حال ادراكها اياها بالفعل - ويذكر ابن سينا في « النجاة » (القسم الثاني - المقالة السادسة - الفصل السادس عشر) : « ان القوة النظرية في الانسان تخرج من القوة الى الفعل (اعني من ادراكها بالقوة للمعقولات الى ادراكها المعقولات بالفعل) بانارة جوهر هذا شأنه عليه ؛ وذلك لان الشيء لا يخرج من القوة الى الفعل الآ بشيء يفيده الفعل ، لا بذاته . وهذا الفعل الذي يفيده اياه هو صورة معقولاته . فاذا ههنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات . فذات هذا الشيء ، لا محالة ، عنده صور المعقولات . وهذا الشيء اذن بذاته عقل . ولو كان بالقوة عقلاً لامتد الامر الى غير نهاية . وهذا محال . او وقف عند شيء هو بجوهره عقل وكان السبب لكل ما هو بالقوة عقل في ان يصير بالفعل عقلاً ؛ وكان يكفي وحده سبباً لاخراج العقول من القوة الى الفعل . وهذا الشيء يسمى ، بالقياس الى العقول التي بالقوة وتخرج منها الى الفعل . عقلاً فعّالاً ، كما يسمى العقل الهيولاني ، بالقياس اليه ، عقلاً منفعلاً . او يسمى الخيال ، بالقياس اليه ، عقلاً منفعلاً آخر . ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً . وهكذا يكون اكتسابنا للبديهيات وللاوليات وللمعقولات عن طريق اشراق العقل الفعّال على عقولنا المستعَدة لقبول مثل هذا الإشراق . لذلك يسمى العقل الفعّال « واهب الصور » .

٨ - حدوث النفس

بعد ما اتى ابن سينا بعدة براهين ليثبت ان النفس مغايرة للبدن . يبحث عن مصدر هذه النفس . لقد ادعى افلاطون ان النفس وجدت قبل البدن ، ولأثم ارتكبته هبطت الى البدن . فيبحث ابن سينا هذه المسألة في « الشفاء » (المقالة الخامسة

الفصل الثالث) وفي « النجاة » (القسم الثاني — المقالة السادسة ، الفصل الثاني عشر) حيث يقول : « ان وجدت (النفس) قبل البدن ، فاما ان تكون متكثرة الذوات ، او تكون ذاتاً واحدة » . والمعروف ان تكثر الذوات (الماهيات) يكون عن طريق المادة ؛ لذلك اعتبرت المادة مبدأ التكثر . فيستحيل ان تَكَثُّر الانفس بالعدد بدون مادة (جسم) — ثم يستحيل ان تكون النفس واحدة الذات بالعدد ، لانه لو « حصل بدنان حصل في البدنين نفسان ، والنفس جوهر بسيط يدرك الكليات البسيطة » وهكذا ابطل ابن سينا الرأي القائل بوجود النفس قبل البدن .

فانتهى الى القول بان « النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها » . والعلل المفارقة (العقل الفعّال) هي التي تحدث هذه الانفس ؛ وهي لا تُحدث النفس الجزئية الاّ اذا حدثت مادة بدن يصلح ان يكون آلة لها ؛ لانه لو كان يجوز ان تكون النفس الجزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل ، لكانت معطلة الوجود ؛ ولا شيء معطل في الطبيعة . فاذن هو العقل الفعّال الذي يفيض النفس على البدن المهيأ لقبولها .

٩ — روحانية النفس وخلودها

لقد اثبت ابن سينا روحانية النفس عن طريق ادراكها للمعقولات ؛ واستنتج من ذلك ان طبيعتها تختلف عن طبيعة البدن اذ ان وظيفتها تختلف عن وظيفته . لذلك قال : « انها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلاً . اما انها لا تموت بموت البدن ، فلان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق . وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق فاما ان يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود واما ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، واما ان يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان » (النجاة — القسم الثاني —

المقالة السادسة ، الفصل الثالث عشر) – ثم يحلل ابن سينا هذه الفرضيات الثلاث :

أ – ان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود ، يكون كل واحد منهما جوهراً ، فاذا فسد احدهما بطلت الاضافة بينهما ، وهي اضافة عارضة ، وبقي الجوهر الآخر – وهذا هو رأي افلاطون في اتصال النفس بالبدن وابن سينا يشاطر افلاطون هذا الرأي .

ب – ان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فيكون البدن علة النفس . ويذكر هنا ابن سينا العلل الأربع :

١) اما ان يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود ؛ وهذا مستحيل، لان الجسم ، بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ، وانما يفعل بقواه التي هي من النفس .

٢) اما ان يكون البدن علة قابلية للنفس ، وذلك محال ايضاً لان النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه ، فلا يكون اذن البدن متصوراً بصورة النفس .

٣) اما ان يكون البدن علة صورية للنفس ، وهذا يستحيل ، اذ ان النفس هي التي تعطي الصورة للبدن .

٤) اما ان يكون البدن علة كمالية للنفس ؛ وهذا ايضاً مستحيل اذ ان الامر عكس ذلك . فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية .

ج – ان كان تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود . فاما ان يكون التقدم مع ذلك زمانياً ؛ فيستحيل في هذه الحالة ان يتعلق وجود النفس بالجسم ، اذ انها تكون قد تقدمت الجسم في الزمان ، اي وجدت قبل الجسم ؛ وهذا مستحيل – واما ان يكون التقدم في الذات بمعنى انه اذا وُجدت الذات المتقدمة (وتكون هنا النفس) استفاد عنها الجسمُ وجودَه ، وهذا مستحيل اذ ان البدن لا يبقى ما بقيت النفس ، بل ينحل .

وينتهي ابن سينا الى ان لا تَعَلُّق للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل ، وهي العقول المفارقة والنفس الفلكية . « فالنفس صادرة عن العقل الفعّال واهب الصور ، وهو جوهر عقلي ازلي باق ؛ ويبقى المعلول ببقاء علته » (رسالة في معرفة النفس الناطقة ص ١٣) .

فحسب ابن سينا النفس جوهر منفصل عن الجسم ، وجوهر بسيط يحاكي العقول المفارقة . وهذا الرأي هو في الواقع ترديد لرأي افلاطون في النفس . ثم انه لما كانت النفس جوهراً بسيطاً ، والبسيط لا ينحل ولا ينعدم ، فاذن النفس خالدة ، مصيرها لا يتبع مصير البدن المركب والقابل للانحلال .

ملاحظة : فيما يتعلق ببعث الاجساد يقول ابن سينا انه يستحيل على العقل اثبات هذا البعث ، ولا يجد حاجة اليه اذ ان النفس يمكنها ان تنعم بدون الجسم بنعيم روحاني اذ ان جوهرها روحاني ولكن الوحي يتكلم عن البعث ؛ فعلى المؤمن ان يعتقد به لان الوحي متمم للعقل (رسالة في دفع الغم من الموت ص ٥٠) .

١٠ – نعيم الانفس البشرية

في « رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها » قسم ابن سينا الانفس ثلاثة اقسام :

١ – اما ان تكون النفس كاملة في العلم والعمل – والمقصود بالعلم ادراك الفلسفة الفيضية .

٢ – اما ان تكون النفس ناقصة في العلم والعمل .

٣ – اما ان تكون النفس كاملة في احدهما ناقصة في الآخر ؛ اعني إما ان تكون عالمة بالحقيقة ولكنها غير عاملة بمقتضاها ؛ او تكون من طبيعتها ميالة الى عمل الخير دون ان تدرك حقيقة الفلسفة الفيضية . وهذا التقسيم الثلاثي متفق – حسب

رأي ابن سينا – وما ورد في القرآن : « وكنتم ازواجاً ثلاثة ؛ فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة ؛ واصحاب المشأمة ما اصحاب المشأمة » ثم جاء : « والسابقون السابقون ، اولئك المقربون » (سورة الواقعة ٥٦ ؛ آيات ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١) .

ثم يوضح ابن سينا هذا التقسيم قائلاً : اما الكاملون في العلم والعمل فهم السابقون ، ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم .

اما اصحاب الميمنة ، وهم الكاملون في العمل الناقصون في العلم . فانهم في المرتبة الوسطى – بين السابقين واهل المشأمة – انهم يتصلون بنفوس الافلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ، ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله . كما قال النبي (ص) : « اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » . وهؤلاء على مر الدهور يلحقون بالسابقين .

اما اصحاب الشمال ، فهم الناقصون في العلم والعمل ، او الكاملون في العلم الناقصون في العمل . وهم في المرتبة السفلى ، المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية .

والوسيلة الرئيسية لادراك السعادة هي الدراسة والبحث والنظر والتأمل . ولكن ابن سينا لا ينتهي الى القول بالفناء الصوفي . انه يذكر في الاشارات والتنبيهات (ص ١٧٩–١٨٠) : « قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فانما تعقل هذا الشيء باتصالها بالعقل الفعّال ، وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعّال هو ان تصير هي نفس العقل الفعّال لانها تصير ايضاً العقل المستفاد . والعقل الفعّال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعّال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء ، او يجعلوه متصلاً بكليته بحيث تصير النفس كاملة واصلة الى كل معقول – وكلا الفرضين باطل – على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حينما يتصورونه قائمة » .

وفي قصة حيّ بن يقظان الرمزية بيّن ابن سينا عروج النفس من عالم العناصر مجتازة عالم الطبيعة والنفوس والعقول حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ فيظهر لها حي

وهو العقل الفعّال ، يقودها الى مختلف الطرق ، صاعداً معها من واحد الى آخر. وكلها ترمز الى صدور العقول بعضها من بعض ، حتى تأتي امام عرش الاول القديم حيث الحسن حجاب للحسن ، والنور حجاب النور . ولو همّ احدٌ ان يتأمل الاول حسر طرفه وكاد يختطف بصره ، لان شدة حسنه تحجب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره ، وحيث السر الازلي . فالاول فوق الوصف وفوق الادراك ، كله لحسنه وجه ، ولجوده يد ، لا يعرف بغير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف . فغاية السعادة الانسانية تقف عند هذا الحد !

البير نصري نادر

النصوص

رسالة
في معرفة النفس الناطقة وأحوالها(١)
لأبي علي بن سينا

ملاحظة :

لم تقتصر هذه الرسالة على النفس البشرية ، بل يوجز ابن سينا في « الخاتمة » مذهبه في الفيض ، وهو قريب من مذهب الفارابي ، وفي الاخلاق ، حيث يردد مذهب ارسطو فيها ، وفي سعادة النفس البشرية حيث يوجز تصوفه العقلي .

الحمد لله ... وبعد، فهذه رسالة حررتها في علم النفس، وجعلتها ثلاثة فصول :
الفصل الاول : في اثبات ان جوهر النفس مغاير لجوهر البدن .
الفصل الثاني : في بقاء النفس بعد فناء البدن .
الفصل الثالث : في مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد مفارقة النفس عن البدن .

---

١) ليس في هذه الرسالة ما يدل على تاريخ تأليفها ، غير ان الناظر في كتب ابن سينا المختلفة قد يستطيع القول بانها من اوائل تصانيفه ، ولعلها ترجع الى ايامه الاخيرة ببخارى (عاش بها الى سنة ٣٩١ ه / ١٠٠١ م) او على الاكثر الى ايامه بكركانج عاصمة خوارزم (من ٣٩١ الى ٤٠٣ ه / ١٠٠١ – ١٠١٢ م) لانها تحمل في ثناياها بذور بعض براهينه على مغايرة جوهر النفس لجوهر البدن ، تلك البذور التي نجدها فيما بعد مترعرعة نامية في كتبه المتأخرة كالشفاء ، والاشارات .

ثم الحقت بها خاتمة اذكر فيها العوالم الثلاثة التي هي عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الجسم ، وترتيب الوجود من لدن الحق الاول الى اقصى مراتب الموجودات على الترتيب النازل من عنده تعالى ، ليكون الناظر في هذه الرسالة مطلعاً على جمل من اجناس المخلوقات وشطر من انواعها ، فأهديت هذه الرسالة التي هي مشتملة على أهم المطالب وهو معرفة الانسان نفسه وما يؤول اليه حاله بعد الارتقاء ، وايضاً فان معرفة النفس مرقاة الى معرفة الرب تعالى كما اشار اليه قائل الحق بقوله : « من عرف نفسه فقد عرف ربه[١] » . ولو كان المراد بالنفس في هذا الحديث هو هذا الجسم لكان كل احد عارفاً بربه ، اعني خصوص معرفة ، وليس كذلك ، فهذه الرسالة تهديك الى الاسرار المخزونة في عالم النفس الذي غفل عنه الدهماء من الناس بل اكثر العلماء عنه غافلون . ولهذا اوحى الى رسول الله لما سئل عن حقيقة الروح « ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي » ، ثم قال عقيبه : « وما اوتيتم من العلم الا قليلاً »[٢] تنبيهاً على اكثر الناس عن النفس وحقيقة الروح. فهذا هو الاشارة المختصرة الى فوائد هذه الرسالة . فلنشرع فيما ذكر من الفصول بتوفيق الله وحسن هدايته .

---

١) هذا حديث نسبه ابن سينا الى علي بن ابي طالب وذلك في كتاب « المباحثات » مخطوط بالقاهرة رقم ٣٩٧، ص ١ (دار الكتب المصرية) .
٢) سورة الاسراء الآية ٨٥ .

الفصل الأول

في اثبات ان جوهر النفس مغاير لجوهر البدن

فنقول : المراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله « انا » ، وقد اختلف اهل العالم في ان المشار اليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس او غيره . اما الاول فقد ظن اكثر الناس وكثير من المتكلمين ان الانسان هو هذا البدن ، وكل احد فإنما يشير اليه بقوله « انا » ، فهذا ظن فاسد لما سنبينه . والقائلون بأنه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا : فمنهم من قال انه غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القالب واحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفاً بربه عالماً بحقائق معلوماته فيستعد بذلك للرجوع الى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها ، وهذا هو مذهب الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين ، ووافقهم في ذلك جماعة من ارباب الرياضة واصحاب المكاشفة ، فانهم شاهدوا جواهر انفسهم عند انسلاخهم عن ابدانهم واتصالهم بالانوار الالهية . ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين :

البرهان الاول :

تأمل ايها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من احوالك ، فأنت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك واجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو ابداً في التحلل والانتقاص ، ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه ، فان البدن حار رطب ، والحار اذا اثر في الرطب تحلل جوهر الرطب حتى فني بكليته كما لو يوقد عليه النار دائماً فانه يتحلل الى ان لا يبقى منه شيء ، ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه ، فتعلم نفسك ان في مدة عشرين سنة لم يبقَ شيء من اجزاء بدنك ، وانت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ،

بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن واجزائه الظاهرة والباطنة . فهذابرهان عظيم يفتح لنا باب الغيب ، فان جوهر النفس غائب عن الحواس والاوهام ، فمن تحقق عنده هذا البرهان وتصوره في نفسه تصوراً حقيقياً فقد ادرك ما غاب عن غيره .

البرهان الثاني :

هو ان الانسان اذا كان مهتماً في امر من الامور فانه يستحضر ذاته حتى انه يقول اني فعلت كذا او فعلت كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع اجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الانسان مغايرة للبدن .

البرهان الثالث :

هو ان الانسان يقول ادركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته او غضبت منه ، وكذا يقول اخذت بيدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وسمعت بأذني ، وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيلته ، فنحن نعلم بالضرورة ان في الانسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الادراكات ويجمع هذه الافعال ، ونعلم ايضاً بالضرورة انه ليس شيء من اجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الادراكات والافعال فانه لا يبصر بالاذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشي باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شيء مجمع لجميع الادراكات والافاعيل (الالهية) ، فأذن الانسان الذي يشير الى نفسه « بأنا » مغاير لجملة اجزاء البدن ، فهو شيء وراء البدن . ثم نقول ان هذا الشيء الذي انه هوية الانسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن ان يكون جسماً ولا جسمانياً ، لانه لو كان كذلك لكان ايضاً منحلاً سيالا قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن فلم يكن باقياً من اول عمره الى آخره ، فهو اذن جوهر فرد روحاني ، بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانساني . والى هذا المعنى اشير في الكتاب الالهي بقوله : « فاذا سويته ونفخت فيه من روحي[١] ، فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الأنسي مستعدًا لان تتعلق به النفس الناطقة ، وقوله : « من روحي » إضافة لها الى نفسه لكونها جوهرًا روحانياً غير جسم ولا جسماني .

فهذا ما أردنا ان نذكره في هذا الفصل .

---

١) سورة الحجر ١٥ ، آية ٢٩ .

الفصل الثاني

في بقاء النفس بعد بوار البدن

اعلم ان الجوهر الذي هو الانسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن ، بل هو باقٍ لبقاء خالقه تعالى ، وذلك لان جوهره اقوى من جوهر البدن لانه محرك هذا البدنً ومدبره ومتصرف فيه ، والبدن منفصل عنه تابع له ، فاذن لم يضر مفارقته عن الابدان وجوده ، اذ البدن موجود باقٍ بعد الموت فلان لا يُضَرّ وجودُ النفس وبقــاؤه كان اولى ولأن النفس من مقولة الجوهر ، ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف ، والاضافة اضعف الاعراض لانه لا يتم وجودها بموضوعها ، بل يحتاج الى شيء آخر وهو المضاف اليه ، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان اضعف الاعراض المحتاج اليه ، ومثاله ان من يكون مالكاً لشيء متصرفاً فيه فاذا بطل ذلك لم يبطل المالك ببطلانه ، ولهذا فان الانسان اذا نام بطلت عنه الحواس والادراكات وصار ملقى كالميت . فالبدن النائم في حالة شبيهة بحال الموتى كما قال رسول الله عليه السلام : « النوم اخو الموت » . ثم ان الانسان في نومه يرى الاشياء ويسمعها بل يدرك الغيب في المنامات الصادقة بحيث لا يتيسر له في اليقظة ، فذلك برهان قاطع على ان جوهر النفس غير محتاج الى هذا البدن ، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله ، فاذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن ، فاذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب الى الانوار الالهية وانوار الملائكة والملإ الأعلى انجذاب ابرة الى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة فنودي من الملإ الأعلى : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » (سورة الفجر (٨٩) آية ٢٧ . ٢٨ . ٢٩ ، ٣٠).

الفصل الثالث

في مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد المفارقة عن الابدان

اعلم ان النفس الانسانية لا تخلو عن ثلاثة اقسام : لأنها إما ان تكون كاملة في العلم والعمل ، وإما ان تكون ناقصة فيهما ، وإما ان تكون كاملة في احدهما ناقصة في الآخر . وهذا القسم الثالث على قسمين : لأنها إما ان تكون كاملة في العلم ناقصة في العمل او بالعكس ، فتكون اصناف النفوس بحسب القسمة الاولى ثلاثة كما ورد في القرآن : « وكنتم أزواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة واصحاب المشأمة ما اصحاب المشأمة » . ثم قال : « والسابقون السابقون اولئك المقربون » (سورة الواقعة ٥٦ — آية ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١) . فنقول : « اما الكاملون في العلم والعمل فهم السابقون ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم فيلتحقون من العوالم الثلاثة بعالم العقول ويتنزهون ان يقارنوا دون الاجسام ونفوس الافلاك مع جلالة قدرها ، فهؤلاء هم السابقون الذين هم في المرتبة العليا . واصحاب اليمين وهم في المرتبة الوسطى يرتفعون عن عالم الاستحالة[١] ويتصلون بنفوس الافلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحور العين وألوان الاطعمة اللذيذة وألحان الطيور التي تقصر اوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها كما قال عليه السلام حكاية عن ربه : « اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »[٢] . فهذه مرتبة المتوسطين من الناس ، ولا يبعد ان يتمادى امرهم الى ان يستعدوا للفوز بوصول الدرجة العليا فينغمسوا في اللذات الحقيقية واصلين الى السابقين بعد انقضاء دهور

---

١) الاستحالة ، عالم الكون والفساد (من حال بمعنى تبدل وتغير وليست بمعنى الامتناع) .

٢) حديث رواه البخاري (كتاب بدء الخلق ، الباب الثامن) ومسلم (كتاب الجنة) واحمد (المسند) .

تأتي عليهم ، فهذه مرتبة اصحاب الشمال وهم النازلون في المرتبة السفلى ، المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية ، المنتكسون في قعر الاجرام العنصرية ، المنتحسون في دار البوار ، وهم الذين « دعوا هنالك ثبورًا لا تدعوا اليوم ثبورًا واحدًا وادعوا ثبورًا كثيرًا » (سورة الفرقان ٢٥ ـ آية ١٣ ، ١٤) .

فهذا شرح أحوال الارواح البشرية بعد المفارقة عن الاجسام والمهاجرة الى دار الآخرة ، وقد اتفق على صحتها الوحي الالهي والآراء الحكمية كما شرحناه .

خاتمة الرسالة

في ذكر العوالم الثلاثة التي هي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجسم[١] وترتيب الوجود من لدن الحق تعالى الى اقصى مراتب الموجودات على الترتيب النازل منه تعالى ، فنقول :

ان اول ما خلق الله تعالى جوهر روحاني هو نور محض قائم لا في جسم ولا في مادة ، درّاك لذاته ولخالقه تعالى ، هو عقل محض ، وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الالهيين والانبياء عليهم السلام كما قال ﷺ : « اول ما خلق الله تعالى العقل ، ثم قال له اقبل فأقبل ، ثم قال له ادبر فأدبر ، ثم قال : فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً اعز منك ، فيك اعطي وبك آخذ و بك أثيب وبك اعاقب »[٢] ، فنقول هذا العقل له ثلاثة تعقلات .

١) هذا الترتيب الثلاثي باسمائه ومعناه هو من الافلاطونية الجديدة (Neo Platonisme) ولعله قد وصل ابن سينا عن طريق رسائل اخوان الصفاء التي قرأها في حداثته (انظر البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ، ص ١٠١) ، او عن شروح فلاسفة تلك المدرسة على كتب ارسطو .

٢) روى هذا الحديث عبد الله بن احمد في (زوائد المسند) عن الحسن مرفوعاً باسناد جيد ، واخرجه الطبراني في الكبير والاوسط ، وكذلك ابو نعيم باسنادين ضعيفين ، واعتبره القاري وابن تيمية وغيرهما من الاحاديث الموضوعة ، ويشبه ان يكون الامر كذلك لصلته الوثيقة بنظرية صدور العالم عن العقل الاول وساطة هذا العقل بين الله والعالم التي ابتدعتها الفلسفة الافلاطونية الجديدة لتفسير وتعليل فيض الكثرة عن الواحدة المطلقة .

احدها انه يعقل خالقه تعالى ؛
والثاني انه يعقل ذاته واجبة بالاول تعالى .
والثالث انه يعقل كونه ممكناً لذاته .

فحصل من تعقله خالقه عقلٌ هو ايضاً جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر .

وحصلت من تعقله ذاته واجبة بالاول نفسٌ ، هي ايضاً جوهر روحاني كالعقل ، الاّ انه في الترتيب دونه .

وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهرٌ جسماني هو الفلك الاقصى ، وهو العرش بلسان الشرع .

فتعلقت تلك النفس بذلك الجسم ، فتلك النفس هي النفس الكلية المحركة للفلك الاقصى كما تحرك نفسنا جسمنا . وتلك الحركة شوقية بها تتحرك النفس الكلية الفلكية شوقاً وعشقاً الى العقل الاول ، وهو المخلوق الاول ، فصار العقل الاول عقلاً للفلك الاقصى ومطاعاً له . ثم حصل من العقل الثاني عقل ونفس وجسم . فالجسم هو الفلك الثاني وهو فلك الثوابت ، وهو الكرسي بلسان الشرع وتعلقت النفس الثانية بهذا الفلك .

وهكذا حصل من كلٍ عقلٌ ونفس وجسم ، الى ان ينتهي الى العقل العاشر ، ثم حصل منه العالم العنصري . والعناصر اربعة : الماء والنار والهواء والارض ، وحصلت منها المواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان والانسان الذي هو اكمل الحيوانات وهو بنفسه يشبه الملائكة ، ويمكن ان يبقى بقاء السرمد اذا تشبه بها في العلم والعمل ، ويصير هو ايضاً اخس من البهائم والسباع اذا اتصف بأخلاقها داخل الارض واتبع هواه وكان امره فرطاً . واما اذا تنزه عن طرفي الافراط والتفريط في الاخلاق وتوسط بينهما فلم يكن شبعاً ولا خاملاً في القوة الشهوانية بل يكون عفيفاً ، فان العفة توسط الشهوة ، ولا يكون ايضاً متهوراً ولا جباناً بل يكون شجاعاً ، كسب القوة الغضبية ، فان الشجاعة تتوسط بين التهوّر والجبانة ،

وكذلك له حكمة في المعيشة ، وهي حسن التدبير فيما بينه وبين غيره إما بحسب اهل منزله الخاص وهو يتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك ومملوك ، واما بحسب اهل المدينة في المعاملات وفي السياسيات ان كانت له رتبة في السياسة ، وهذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة[1] والبلاهة . وهذه الحكمة التي هي العلم بالحقائق فان تلك الحكمة كلما كانت اشد افراطاً كان احسن ، وهذه الحكمة لا ينبغي ان تكون بالافراط والاّ لكانت جربزة ، ولا بالتفريط والاّ لكانت بلاهة .

وهذه الخصال الثلاث اعني العفة والشجاعة والحكمة هي التي سميت « عدالة » ، فالعدالة هي مجموع هذه الثلاث ، فمن اتصف بها وكان ايضاً حكيماً بالحكمة النظرية التي هي العلم بحقائق الاشياء ، فقد صار كاملاً في العلم والعمل وصار من جملة من قيل في حقهم : « والسابقون السابقون اولئك المقربون في جنات النعيم » (سورة الواقعة (٥٦) — آية ١٠ ، ١١ ، ١٢) .

فان قلت فهل يمكن ان تحد الحكمة النظرية تحديداً لا يمكن ان يكون اقل منه حتى تسعد بها النفس تلك السعادة فيكون من السابقين المذكورين ؟ قلت يمكن ذلك التحديد بالتقرير فنقول :

ينبغي ان يكون عالماً بوجود واجب الوجود تعالى وصفات جلاله ونعوت كماله وتنزيهه من التشبيه ، ويتصور عنايته بالمخلوقات واحاطة علمه بالكائنات وشمول قدرته على جميع المقدرات [ثم يعلم ان وجوده يبتدئ من عنده سارياً الى الجواهر العقلية ثم الى النفوس الروحانية الفلكية ثم الى الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها من المعادن] ، والنبات والحيوان ثم يتصور جوهر النفس الانسانية واوصافها وانها ليست بجسم ولا جسمانية وانها باقية بعد خراب البدن اما منعمة واما معذبة . فهذا القدر من العلم مجمله ومفصله هو القدر الذي اذا حصل للانسان استسعد بالسعادة التي شرحنا حالها ، اعني سعادة السابقين الكاملين . وبقدر ما ينتقص علمه وعمله

---

١) الجربز : الخب من الرجال وهو دخيل .

انتقص من درجاته وقرّبه من الله تعالى . واما الذين قد انحطت رتبتهم عن درجة هؤلاء الكاملين علماً وعملاً وهم المتوسطون فيكونون اما كاملين في العمل دون العلم او بالعكس فهم يكونون محجوبين عن العالم العلوي مدة حتى تنفسخ عنهم تلك الهيئات الظلمانية بتلك الاعمال الردية التي كانوا يعملونها في حياتهم الدنيا ، وتتقرر الهيئة النورية قليلاً قليلاً فيتخلصوا الى عالم القدس والطهارة ويلتحقوا بهؤلاء السابقين . واما الكاملون في العلم دون العمل من القسمين المتوسطين وهم المتنزهون من اهل الشرائع الذين يعملون الصالحات ويؤمنون بالله واليوم الآخر ويتبعون الانبياء فيما امروا به ونهوا عنه ولكن لا تكون لهم زيادة بسط من حقائق العلوم ولا يعرفون اسرارها والاسرار والتنزيلات الالهية وتأويلاتها فهم اذا تخلصوا عن أبدانهم انجذبت نفوسهم الى نفوس الافلاك وعرجوا الى السموات فشاهدوا جميع ما قيل لهم في الدنيا من اوصاف الجنة في غاية الشرف والرتبة يلبسون فيها من سندس واستبرق وحلوا أساور من فضة متكئين فيها على الارائك لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً ، ولكن لا يبعد ان يفضي بهم الامر الى ان يرتقوا الى العالم العقلي والصقع الالهي فينغمسوا في اللذات الحقيقية التي لا يمكن ان يشرحها بيان ولا يكشف عنها مقال ولا يوازنها حال . واذ قد وصلنا الى هذا المقام وكشفنا هذه الاسرار التي عميت عنها ابصار اكثر الناس وغفلوا عن انفسهم واحوالهم على الحقيقة ، فلنكتف بهذا القدر من الاستبصار للطالبين المسترشدين ، جعلنا الله واياكم من المهتدين ، انه هو البر الرحيم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله والطاهرين اجمعين .

« تمت الرسالة الشريفة في النفس الناطقة بتوفيق الله وبأمن جوده وكرمه » .

ملاحظة : نشر هذه الرسالة الدكتور محمد ثابت الفندي في القاهرة ١٩٣٤ .

الشفاء[1]

الفن السادس من الطبيعيات وهو كتاب النفس

المقالة الاولى :

الفصل الأول

في اثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس

نقول : ان اول ما يجب ان نتكلم فيه اثبات وجود الشيء الذي يسمى نفساً ، ثم نتكلم فيما يتبع ذلك .

فنقول : انا قد نشاهد اجساماً تحسّ وتتحرك بالارادة ، بل نشاهد اجساماً تغتذي وتنمو وتُولد المثل ؛ وليس ذلك لها لجسميتها ، فبقي ان تكون في ذواتها مبادئُ لذلك غير جسميتها ، والشيء الذي يصدر عنه هذه الافعال ، والجملة ، كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ، فانا نسميه نفساً . وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء ، لا من حيث جوهره ، ولكن من جهة اضافة ما له ، اي من جهة ما هو مبدأ لهذه الافاعيل . ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد .

ولكنا الآن ، انما اثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا ، واثبتنا وجود شيء من جهة ما له عرض ما ؛ ونحتاج ان نتوصل من هذا العرض الذي له الى ان نحقق

ذاته ، لنغرف ماهيته كانا قد عرفنا ان لشيء يتحرك محركاً ما ، ولسنا نعلم من ذلك ان ذات هذا المحرك ما هو .

فنقول : اذا كانت الاشياء التي نرى ان النفس موجودة لها اجساماً ، وانما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان بوجود هذا الشيء لها ، فهذا الشيء جزء من قوامها . واجزاء القوام ، كما علمت في مواضع ، هي قسمان : جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل ، وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة ، وهو بمنزلة الموضوع . فان كانت النفس من القسم الثاني ، ولا شك ان البدن من ذلك القسم ، فالحيوان والنبات لا يتم حيواناً ولا نباتاً بالبدن ولا بالنفس ، فيحتاج الى كمال آخر هو المبدأ بالفعل ، لما قلناه . فذلك هو النفس ، وهو الذي كلامنا فيه . بل ينبغي ان يكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتاً وحيواناً . فان كان جسماً ايضاً ، فالجسم صورته ما قلنا ، وان كان جسماً بصورة ما ، فلا يكون هو من حيث هو جسم ، ذلك المبدأ ، بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصورة ، ويكون صدور تلك الاحوال عن تلك الصورة بذاتها . وان كان يتوسط هذا الجسم ، فيكون المبدأ الاول تلك الصورة ، ويكون اول فعله بواسطة هذا الجسم ، ويكون هذا الجسم جزءًا من جسم الحيوان ، لكنه اول جزء يتعلق به المبدأ ، وليس هو ، بما هو جسم ، الآ من جملة الموضوع .

فبين ان ذات النفس ليست بجسم ، بل هي جزء للحيوان والنبات . هي صورة ، او كالصورة او كالكمال ، فنقول الآن :

ان النفس يصح ان يقال لها ، بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال ، « قوة » . وكذلك يجوز ان يقال لها ، بالقياس الى ما تقبله من الصور المحسوسة والمعقولة ، على معنى آخر ، « قوة » . ويصح ان يقال لها ايضاً ، بالقياس الى المادة التي تحلها ، فيجتمع منهما جوهر مادي نباتي او حيواني ، « صورة » . ويصح ان يقال لها ايضاً ، بالقياس الى استكمال الجنس بها نوعاً محصلاً في الانواع العالية او السافلة « كمال » ، لان طبيعة الجنس تكون ناقصة ، غير محدودة ، ما لم تحصلها طبيعة الفصل البسيط او الغير البسيط منضافاً اليها . فاذا انضاف

اليها كمل النوع ؛ فالفصل كمال النوع ، بما هو نوع ، وليس لكل نوع فصل بسيط ، قد علمت هذا ، بل انما هو للانواع المركبة الذوات من مادة وصورة . والصورة منها هو الفصل البسيط لما هو كماله ، ثم كل صورة كمال ، وليس كل كمال صورة . فان المَلِك كمال المدينة ، والربان كمال السفينة ، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة . فما كان من الكمال مفارق الذات ، لم يكن بالحقيقة ، صورة للمادة وفي المادة . فان الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها ، القائمة بها ، اللهم الا ان يصطلح ، فيقال لكمال النوع صورة النوع ، وبالحقيقة فانه قد استقر الاصطلاح على ان يكون الشيء بالقياس الى المادة « صورة » ، وبالقياس الى الجملة غاية و « كمالاً » ، وبالقياس الى التحريك « مبدأ فاعلياً » و « قوة محركة » . واذا كان الامر كذلك ، فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى شيء يكون به الجوهر الحاصل هو ما هو بالقوة ، والى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى شيء لا تنسب الافاعيل اليه ، وذلك الشيء هو المادة ، لانها صورة باعتبار وجودها للمادة . والكمال يقتضي نسبة الى الشيء التام الذي عنه تصدر الافاعيل ، لانه كمال بحسب اعتباره للنوع . فتبين من هذا انا اذا قلنا ، في تعريف النفس « انها كمال » كان ادل على معناها ، وكان ايضاً يتضمن جميع انواع النفس من جميع وجوهها ...

فقد عرفنا الآن معنى الاسم الذي يقع على الشيء الذي يسمى « نفساً » باضافة له . فبالحرى ان نشتغل بادراك ماهية هذا الشيء الذي صار ، بالاعتبار المقول ، نفساً . ويجب ان نشير ، في هذا الموضوع ، الى اثبات وجود النفس التي لنا اثباتاً على سبيل التنبيه والتذكير ، اشارة سديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج الى تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغالطات ، فنقول :

يجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملاً ، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات . وخلق يهوي في هواء او خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء ، صدماً ما يحوج ان يحس . وفرق بين اعضائه ، فلم تتلاق ولم تتماس .

ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته. فلا يشك في اثباته لذاته موجودة، ولا يثبت مع ذلك، طرفاً من اعضائه، ولا باطناً من احشائه، ولا قلباً، ولا دماغاً، ولا شيئاً من الاشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو انه امكنه في تلك الحالة ان يتخيل يداً او عضواً آخر، لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت، والمقرّ به غير الذي لم يقر به. فاذن الذات التي اثبت وجودها خاصة له، على انها هو بعينه، غير جسمه واعضائه التي لم يثبت. فاذن المتنبه له سبيل الى ان يتنبه على وجود النفس شيئاً غير الجسم، بل غير جسم. وانه عارف به، مستشعر له، وان كان ذاهلاً عنه يحتاج ان يقرع عصاه[١].

---

١) يرى ابن سينا ان من خصائص النفس انها مبدأ احساس وحركة وارادة، كما انها مبدأ التغذية والنمو والتولد. وكل هذه الوظائف التي تقوم بها النفس، يستحيل على الجسم ان يقوم بها.

ولما كانت النفس، وهي تقوم بوظائفها هذه، متصلة بجسم، فهي تعتبر «قوة» بالنسبة الى اعمالها، كما انها تعتبر «صورة» بالنسبة الى المادة التي تنطبع عليها (اعني البدن) ليتكون منها ومن البدن جنساً من الاجناس الحية.

واعتبار النفس «قوة» او «صورة» هو اعتبار ارسطوطالي. فقد اعتبر ارسطو النفس «صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول».

— ثم في نهاية هذا الفصل يأتي ابن سينا ببرهان ليثبت وجود النفس البشرية، وهو البرهان المعروف «ببرهان الرجل الطائر او المعلق في الفضاء»، ومؤداه ان الانسان، اذا تجرد عن تفكيره في كل شيء من المحسوسات او المعقولات، فلا يمكنه ان يتجرد عن تفكيره في انه موجود ويستطيع ان يفكر. وهذا البرهان قريب جداً من البرهان الذي سيأتي به ديكارت، في القرن السابع عشر، ليثبت حقيقة، لا ريب فيها، وهي انه يفكر، فاذن هو موجود، وان من ماهيته انه يفكر.

الإشَارات وَالتـنبيهَات

الجزء الاول ــ النمط الثالث

في النفس الارضية والسماوية

ارجع الى نفسك وتأمل ، هل اذا كنت صحيحاً ، بل على بعض احوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك . ما عندي ان هذا يكون للمستبصر ، حتى ان النائم في نومه ، والسكران في سكره ، لا يعرف ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة ، لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء الآ على ثبوت انيتها[١] .

تنبه ، بماذا تدرك حينئذ ، وقبله وبعده ، ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟ أترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ؟ أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، أفبوسط تدرك أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ ، الى وسط ، فانه لا وسط . فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط ، فانه لا وسط . فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك ، بلا وسط ؛ ثم انظر :

تنبيه : أتحصل ان المدرك منك أهو ما يدرك البصر من اهابك ؟ لا ، فانك ان انسلخت عنه وتبدل كنت انت انت . او هو ما تدركه بلمسك ايضاً ؟ وليس ايضاً الآ من ظواهر اعضائك ؟ لا ، فان حالها ما سلف ، ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها ، فبين انه ليس

١) هذا البرهان شبيه بالبرهان المذكور في «الشفاء» (المقالة الاولى ، الفصل الاول ، في آخره) ، وهو البرهان المعتمد على ان النفس تدرك ذاتها مباشرة ، بواسطة حدس ، وذلك ما سيذكره ديكارت فيما بعد .

مدرك ، حينئذ ، عضواً من اعضائك ، كقلب او دماغ . وكيف ، ويخفى عليك وجودهما الاّ بالتشريح . ولا مدركك جملة ، من حيث هو جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، ومما نبهت عليه . فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء ، والتي قد لا تدركها ، وانت مدرك لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت . فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس ، مما سنذكره[١] .

وهم وتنبيه : ولعلك تقول : انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي ، فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور ، او حركة او غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك ، واما بحسب الامر الأعم ، فان فعلك ، ان اثبته فعلاً مطلقاً ، فيجب ان تثبت به فاعلاً مطلقاً ، لا خاصاً ، هو ذاتك بعينها ، وان اثبته فعلاً لك ، فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك ، من حيث هو فعلك ، فهو مثبت في الفهم قبله ، ولا اقل من ان يكون معه ، لا به ، فذاتك مثبتة لا به[٢] .

اشارة : هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته ، من جهة حركته ، بل في نفس حركته .

وكذلك يدرك بغير جسميته ، وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد ، فكيف يلمس به ؟

ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة الى الانفكاك ، انما يجرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج ، وكيف وعلة الالتئام وحافظة قبل الالتئام ؟ فكيف لا يكون قبل ما بعده ، وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم ، يتداعى الى الانفكاك ؟

فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر ، لك ان تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك[٣] .

١) هنا يذكر ابن سينا ان النفس لا تدرك بواسطة الحواس .
٢) وكذلك النفس لا تدرك بواسطة افعالها .
٣) النفس ليست جسماً ولا امتزاجاً ، اعني ليست حاصلة من امتزاج عناصر الجسم .

الشفاء[1]

المقالة الاولى – الفصل الثاني

في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ، ونقضه

فنقول : قد اختلف الاوائل في ذلك ، لانهم اختلفوا في المسلك اليه .

فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة ، ومنهم من سلك اليه من جهة الادراك ، ومنهم من جمع المسلكين ، ومنهم من سلك طريق الحياة غير مفصلة . فمن سلك منهم جهة الحركة ، فقد كان يخيل عنده ان التحريك لا يصدر الاّ عن متحرك ، وان المحرك الاول يكون ، لا محالة ، متحركاً بذاته . وكانت النفس محركة اولية ، اليها يتراقى التحريك من الاعضاء والعضل والاعصاب . فجعل النفس متحركة لذاتها ، وجعلها لذلك جوهرًا غير مائت ، معتقدًا ان ما يتحرك لذاته لا يجوز ان يموت . قال : ولذلك ما كانت الاجسام السماوية ليست تفسد . والسبب فيه دوام حركتها[1] . فمنهم مَن منع ان تكون النفس جسماً ، فجعلها جوهرًا غير جسم ، متحركاً لذاته .

ومنهم مَن جعلها جسماً ، وطلب الجسم المتحرك بذاته . فمنهم من جعلها ما كان من الاجرام التي لا تتجزأ كرياً ، ليسهل دوام حركتها ، وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس ، وان التنفس غذاء للنَّفَس ، وان النَّفَس يستبقي النفس بادخال بدل ما يخرج من ذلك من الهباء التي هي الاجرام التي لا تتجزأ ، التي هي المبادئ ، وانها متحركة بذاتها ، كما ترى من حركة الهباء دائماً في الجو . ولذلك صلحت ان تحرك غيرها .

---

١) لم يذكر ابن سينا اسم هذه الطائفة من الاوائل ، ولكن ، لما كان يذكر رأي من يقول بان النفس متحركة لذاتها وانها لا تموت ، فهذا قول افلاطون .

ومنهم من قال انها ليست هي النفس ، بل ان محركها هو النفس ، وهي فيها وتدخل البدن بدخولها .

ومنهم من جعل النفس نارًا ، ورأى ان النار دائمة الحركة[١] .

واما من سلك طريق الادراك ، فمنهم من رأى ان الشيء انما يدرك ما سواه ، لانه متقدم عليه ومبدأ له . فوجب ان تكون النفس مبدأ . فجعلها من الجنس الذي كان يراه المبدأ او نارًا او هواء او ارضاً او ماء ، ومال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكون . وبعضهم جعلها جسماً بخارياً ، اذ كان يرى البخار مبدأ الاشياء .

وعلى حسب المذاهب التي عرفتها ، فكل هؤلاء كان يقول ان النفس ، انما تعرف الاشياء كلها لانها من جوهر المبدأ لجميعها .

وكذلك من رأى ان المبادئ هي الاعداد ، فانه جعل النفس عدداً[٢] . ومنهم من رأى ان الشيء انما يدرك ما هو شبيه ، وان المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل ، فجعل النفس مركباً من الاشياء التي يراها عناصر . وهذا هو انبادقليس ، فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة ، وقال انما يدرك النفس كل شيء بشبيهه فيها[٣] .

واما الذين جعلوا الامرين ، فكالذين قالوا ان النفس عدد محرك لذاته ، فهي عدد لانها مدركة ، ومحركة لذاتها لانها محركة اولية .

واما الذين اعتبروا امر الحياة غير ملخص ، فمنهم من قال ان النفس حرارة

---

١) هذا مذهب هرقليطس (٥٤٠–٤٧٥) الذي رأى في النار المبدأ الاول الذي تصدر عنه الاشياء وترجع اليه . ولكن ليست هذه النار التي تدركها الحواس ، بل نار الهية لطيفة للغاية اثيرية ، نسمة حارة عاقلة ازلية ابدية ، هي حياة العالم وقانونه (لوغوس) يعتريها وهن ، ، فتصير ناراً محسوسة . (انظر : يوسف كرم ، كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ص ١٨) .

٢) هذا مذهب الفيثاغورية القائلين ان مبادئ الاعداد هي عناصر الموجودات ، او ان الموجودات اعداد ، وان العالم عدد ونغم (على ما يذكر ارسطو في كتاب ما بعد الطبيعة م ١ ، ف ٥) .

٣) لم يذكر ابن سينا هنا سوى اسم انبادوقليس ، في حين انه ذكر المذاهب الاخرى دون ان يسمي اصحابها .

غريزية لان الحياة بها . ومنهم من قال بل برودة ، وان النفس مشتق من النفس ، والنفس هو الشيء المبرد ، ولهذا ما نتبرد بالاستنشاق لنحفظ جوهر النفس . ومنهم من قال بل النفس هو الدم ، لانه اذا سفح الدم بطلت الحياة . ومنهم من قال بل النفس مزاج ، لان المزاج ما دام ثابتاً لم يتغير صحت الحياة . ومنهم من قال بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر ، وذلك لانا نعلم ان تأليفاً ما يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ، ولان النفس تأليف ، فلذلك تميل الى المؤلفات من النغم والارابيح والطعوم وتلتذ بها(١) .

ومن الناس من ظن ان النفس هو الإله تعالى — عما يقوله الملحدون — ، وانه يكون في كل شيء بحسبه ، فيكون في شيء طبعاً وفي شيء عقلاً وفي شيء نفساً ، سبحانه تعالى عما يشركون(٢) .

فهذه هي المذاهب المنسوبة الى القدماء الاقدمين في امر النفس، وكلها باطل .

فاما الذين تعلقوا بالحركة ، فأول ما يلزمهم من المحال انهم نسوا السكون . فان كانت النفس تحرك بان تتحرك ، وكان لا محالة تحركها علة للتحريك ، فلم يخل تسكينها ، اما ان يصدر عنها وهي متحركة بحالها ، فتكون نسبة تحركها بذاتها الى التسكين والتحريك واحدة ، فلم يمكن ان يقال انها تحرك بان تتحرك ، وقد فرضوا ذلك . او يصدر عنها وقد سكنت ، فلا تكون متحركة بذاتها . وايضاً قد عرفت مما سلف انه لا متحرك الآ من محرك ، وانه ليس شيء متحركاً من ذاته ، فلا تكون النفس شيئاً متحركاً من ذاته . وايضاً ، فان هذه الحركة ، لا يخلو اما

١) هذه اراء الاطباء الاولين ، مثل غالينوس وهيبوقراط ، الذين لا يقرون بمبدأ للحياة متميز عن الجسم .

٢) هذا مذهب الحلوليين القائلين بان الله حال في كل شيء وانه موجود فعلا في الاشياء . ولا يبعد ان يكون ابن سينا قد عنى هنا الرواقيين ، اذ انهم يقولون ان العالم حي ، له نفس هو نفس عاقلة تربط اجزاءه وتؤلف منها كلا متماسكاً . فالحرارة او النار هي المبدأ الفاعل ، والمادة المبدأ المنفعل . والعالم في رأيهم ، واحد بوحدة القوة الحالة فيه ، يحده فلك الثوابت ، وتزينه الكواكب وهي احياء عاقلة ، تدور بالارادة ؛ والهواء مأهول باحياء غير منظورة هي الالهة والجن (انظر كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ، ليوسف كرم ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ص. ٢٢٧) .

ان تكون مكانية او كمية او كيفية او غير ذلك . فان كانت مكانية ، فلا يخلو اما ان تكون طبيعية او قسرية او نفسانية . فان كانت طبيعية فتكون الى جهة ، لا محالة . فيكون تحريك النفس الى جهة واحدة فقط . وان كانت قسرية ، فلا تكون متحركة بذاتها ، ولا يكون ايضاً تحريكها بذاتها ، بل الاولى ان يكون القاسر هو المبدأ الاول ، وان يكون هو النفس . وان كانت نفسانية ، فالنفس قبل النفس ، وتكون ، لا محالة ، بارادة . فتكون اما واحدة لا تختلف ، فيكون تحريكها على تلك الجهة الواحدة ، او تكون مختلفة ، فتكون بينها ، كما علمت ، سكونات لا محالة ، فلا تكون متحركة لذاتها .

واما الحركة من جهة الكم ، فأبعد شيء من النفس ، ثم لا يكون شيئاً متحركاً من جهة الكم بذاته ، بل لدخول داخل عليه او استحالة في ذاته . واما الحركة على سبيل الاستحالة ، فاما ان تكون حركة في كونها نفساً ، فتكون النفس اذا حرُّكت لا تكون نفساً ، وإما حركة في عرض من الاعراض، لا في كونها نفساً . فأول ذلك ان لا يكون تحركها من نحو تحريكها ، بل تكون ساكنة في المكان حين تحرك في المكان. والثاني ان الاستحالة في الاعراض غايتها حصول ذلك العرض . واذا حصل فقد وقفت الاستحالة . وايضاً فقد تبين لك ان النفس لا ينبغي ان تكون جسماً . والمحرك الذي يحرك في المكان بان يتحرك نحو ما يحرك ، فهو جسم لا محالة . ولو كان للنفس الحركة والانتقال ، لكان يجوز ان تفارق بدناً ثم تعود اليه . وهؤلاء يجعلون مثل النفس مثل زيبق يجعل في بعض الاجسام : فاذا ترجرج تحرك ذلك الجسم . ويدفعون ان تكون الحركة حركة اختيار . وايضاً فقد علمت ان القول بالهباآت هذر باطل ، وعلمت ايضاً ان القول بوحدة المبدأ الاسطقسي جزاف . ثم من المحال ما قالوه من ان الشيء يجب ان يكون مبدأ حتى يعلم ما وراءه . فانا نعلم وندرك بانفسنا اشياء لسنا بمبادئ لها .

واما بيان ذلك من طريق مَن ظن ان المبدأ احد الاسطقسات ، فهو ان نعلم اشياء ليست الاسطقسات بوجه من الوجوه مبدأ لها ، ولا هي مبدأ للاسطقسات ، وهي ان كل شيء اما ان يكون حاصلاً في الوجود ، واما ان لا يكون ، وان

الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فهذه الاشياء لا يجوز ان يقال ان النار والماء وغير ذلك مبادئ لها ، فنعلمها بها ، ولا بالعكس . وايضاً اما ان تكون معرفة النفس بما هي مبدأ له انما تتناول عين ذلك المبدأ او تتناول الاشياء التي تحدث عن المبدأ وليست هي المبدأ ، او تكون بكليهما . فان كانت انما تتناول المبدأ او تتناول كليهما ، وكان العالم بالشيء يجب ان يكون مبدأ له فتكون النفس ايضاً مبدأ للمبدأ ، وايضاً مبدأ لذاتها ، لانها تعلم ذاتها . وان كانت ليست تعلم المبدأ ، ولكن تعلم الاحوال والتغيرات التي تلحقه ، فمن الذي يحكم بان الماء او النار او احد هذه مبدأ ؟

واما الذين جعلوا الادراك بالعددية ، فقالوا لان المبدأ لكل شيء عدد ، بل قالوا ماهية كل شيء عدد وحده عدد .

وهؤلاء وان كنا قد دللنا على بطلان رأيهم في المبدأ في موضع آخر ، وسندل في صناعة الفلسفة الاولى ايضاً على استحالة رأيهم هذا وما اشبهه ، فان مذهبهم ههنا قد فسد من حيث النظر الخاص بالنفس ، وذلك بان ننظر ونتأمل هل النفس انما تكون نفساً بانها عدد معين ، كأربعة او خمسة ، او بانها مثلاً زوج او فرد او شيء أعم من عدد معيّن ؟ فان كانت النفس انما هي ما هي بانها عدد معين ، فما يقولون في الحيوان المجزر الذي اذا قطع تحرّك كل جزء منه وأحس ، واذا أحس فلا محالة هناك تخيل ما . وكذلك كل جزء منه يأخذ في الهرب الى جهة ، وتلك الحركة عن تخيل ما لا محالة .

ومعلوم ان الجزءين يتحركان عن قوتين فيهما ، وان كل واحد منهما اقل من العدد الذي كان في الجملة . وانما كانت النفس عندهم العدد الذي في الجملة لا غير . فيكون هذان الجزءان يتحركان لا عن نفس ، وهذا محال ، بل في كل واحد منهما نفس من نوع نفس الآخر . فنفس مثل هذا الحيوان واحدة بالفعل متكثرة بالقوة تكثّراً الى نفوس ، وانما تفسد في الحيوان المجزر نفساً ، ولا تفسد في النبات ، لان النبات قد شاعت فيه الآلة الاولية لاستبقاء فعل النفس . ولا كذلك في الحيوان المجزر ، بل بعض بدن الحيوان المجزر لا مبدأ فيه لاستبقاء المزاج

الملائم للنفس ، وفي بعضه الآخر ذلك المبدأ ، ولكنه يحتاج في استبقائه ذلك الى صحبة من القسم الآخر ، فيكون بدنه متعلق الاجزاء بعضها ببعض في التعاون على حفظ المزاج . وان لم تكن النفس عدداً ، له كيفية ما وصورة ، فيشبه ان تكون في بدن واحد ، نفوس كثـيرة . فانك تعلم ان في كثير من الازواج ازواجاً ، وفي كثير من الافراد افراداً ، وفي كثير من المربعات مربعات ، وكذلك سائر الاعتبارات . وايضاً ، فان الوحدات المجتمعة في العدد اما ان يكون لها وضع او لا يكون لها . فان كان لها وضع فهي نقط . وان كانت نقطاً ، فاما ان تكون نفساً ، لانها عدة تلك النقط ، او لا تكون لذلك ، بل لانها قوة او كيفية او غير ذلك . لكنهم جعلوا الطبيعة النفسية مجرد عددية ، فيكون العدد الموجود للنقط طبيعة النفس ، فيكون كل جسم اذا فرض فيه ذلك العدد من النقط ، ذا نفس . وكل جسم لك ان تفرض فيه كم نقطة شئت ، فيكون كل جسم من شأنه ان يصير ذا نفس ، لفرض النقط فيه . وان كانت عدداً لا وضع له ، وانما هي آحاد متفرقة ، فبماذا تفرقت وليس لها مواد مختلفة ، ولا قرن بها صفات أخرى وفصول أخرى ؟ وانما تتكثر الاشياء المتشابهة في المواد المختلفة ، فان كان لها مواد مختلفة ، فهي ذوات وضع ، ولها أبدان شتى . ثم في الحالين جميعاً كيف ارتبطت هذه الوحدات او النقط معاً ؟ لانه ان كان ارتباطها بعضها ببعض والتيامها للطبيعة الوحدية والنقطية ، فيجب ان تكون الوحدات والنقطات مهرولة الى الاجتماع من أي موضع كانت . وان كان لجامع فيها جمع واحدة منها الى اخرى ، وضام ضم بعضها الى بعض ، حتى ارتبطت ، وهو يحفظها مرتبطة ، فذلك الشيء أولى ان يكون نفساً .

واما الذين قالوا ان النفس مركبة من المبادئ حتى يصح ان تَعرِفَ المبادئ وغير المبادئ بما فيها منها ، وانها انما تعرف كل شيء بشبهه فيها ، فقد يلزمهم ان تكون النفس لا تعرف الاشياء التي تحدث عن المبادئ مخالفة لطبيعتها . فان الاجتماع قد يُحدث هيئات في المبادئ ، وصوراً لا توجد فيها ، مثل العظمية واللحمية والانسانية والفرسية ، وغير ذلك . فيجب ان تكون هذه الاشياء مجهولة للنفس ، اذ ليس فيها هذه الاشياء ، بل انما فيها اجزاء المبادئ فقط . فان جعل

في تأليف النفس انساناً وفرساً وفيلاً ، كما فيه نار وارض وغلبة ومحبة ، فقد ارتكب العظيم . ثم ان كان في النفس انسان ففي النفس نفس ، ففيها مرة اخرى انسان وفيل . ويذهب ذلك الى غير النهاية . وقد يشنع عليه من جهة انه يجب على هذا الوضع ان يكون الله تعالى اما غير عالم بالاشياء ، واما مركباً من الاشياء ، وكلاهما كفر . ومع ذلك فيجب ان يكون غير عالم بالغلبة ، لانه لا غلبة فيه ، فان الغلبة توجب التفريق والفساد فيما تكون فيه ، فيكون الله تعالى غير تام العلم بالمبادئ . وهذا شنيع وكفر . ثم يلزم من هـــذا ان تكون الارض ايضاً عالمة بالارض ، والماء بالماء ، وان تكون الارض لا تعلم الماء ، والماء لا يعلم الارض ، ويكون الحار عالماً بالحار ، غير عالم بالبارد . ويجب ان تكون الاعضاء التي فيها ارضية كثيرة شديدة الاحساس بالارض ، وليست كذلك ، بل هي غير حساسة لا بالارض ولا بغيرها . وذلك كالظفر والعظم ، ولان ينفعل الشيء ويتأثر عن ضده اولى من ان يتأثر عن شكله . وانت تعلم ان الاحساس تأثر ما وانفعال ما . ويجب ان لا تكون هاهنا قوة واحدة تدرك الاضداد . فيكون البياض والسواد ليس يُدركان بحاسة واحدة ، بل يُدرك البياض بجزء من البصر هو ابيض ، والسواد بجزء منه هو اسود . ولان الالوان لها تركيبات بلا نهاية ، فيجب ان يكون قد أعد للبصر اجزاء بلا نهاية مختلفة الالوان . وان كان لا حقيقة للوسائط وما هي الا مزج الضدين بزيادة ونقصان من غير اختلاف آخر ، فيجب ان يكون مدرك البياض يدرك البياض صرفاً ، ومدرك السواد يدرك السواد صرفاً ، اذ لا يمكن ان يدرك غيره . فيجب ان لا يشكل علينا بسائط الممتزج ، ولا يتخيل الينا الوسائط التي لا يظهر فيها بياض وسواد بالفعل . وكذلك يجب ان ندرك المثلث بالمثلث والمدور بالمدور ، والاشكال الاخرى التي لا نهاية لها ، والاعداد ايضاً بامثالها ، فتكون في الحاسة امثال بلا نهاية . وهذا كله محال . وانت تعلم ان الشيء الواحد يكفي في ان يكون عياراً للاضداد ، تعرف به ، كالمسطرة المستقيمة يعرف بها المستقيم والمنحني جميعاً ، وانه لا يجب ان يعلم كل شيء بشيء خاص[١] .

١) يؤكد ابن سينا ، في رده على هذه المذاهب العديدة ، على مذهبين اثنين ، هما المذهب القائل ان النفس عدد (وهو قول الفيثاغوريين) والمذهب القائل ان النفس مركبة من المبادئ المادية ،

واما الذين جعلوا النفس جسماً يتحرك بحركته المستديرة التي يتحركها على الاشياء ليدرك بها الاشياء ، فسنوضح بعد فساد قولهم ، حين تبين ان الادراك العقلي لا يجوز ان يكون بجسم .

واما الذين جعلوا النفس مزاجاً ، فقد علم ، فيما سلف ، بطلان هذا القول ، وعلى انه ليس كل ما تفسد بفساده الحياة يكون نفساً ، فان كثيرًا من الاشياء والاعضاء والاخلاط وغير ذلك بهذه الصفة . وليس بمنكر ان يكون شيء لا بد منه حتى تكون للنفس علاقة بالبدن ، ولا يوجب ذلك ان يكون ذلك الشيء نفساً . وبهذا يعلم خطأ من ظن ان النفس دم . فكيف يكون الدم محركاً وحساساً ؟

والذي قال ان النفس تأليف ، فقد جعل النفس نسبة معقولة بين الاشياء . فكيف تكون النسبة بين الاضداد محركاً ومدركاً ؟

والتأليف يحتاج الى مؤلف لا محالة . فذلك المؤلف اولى ان يكون هو النفس ، وهو الذي ، اذا فارق ، وجب انتقاض التأليف . ثم سيتضح ، في خلال ما نعرفه من امر النفس ، بطلان جميع هذه الاقاويل بوجوه اخرى . فيجب الآن ان نكون نحن وراء طلب طبيعة النفس . وقد قيل ، في مناقضة هذه الآراء ، اقاويل ليست بالواجبة ولا اللازمة ، وانما تركناها لذلك .

وهو مذهب انبادوقليس . وحلل ابن سينا هذين المذهبين بدقة ليوضح استحالة قبولها .

ونتساءل هنا الى اي مدى كان ابن سينا ملماً بهذه النظريات القديمة في النفس ؟ لانه في رده عليها يعرضها لنا كأنها مذاهب سطحية لا تثبت امام ادنى نقض . فلا شك انه اطلع عليها عبر مؤلفات ارسطو المترجمة او بالاحرى عبر انتقادات افلاطون وارسطو لهذه المذاهب .

النَجاة[١]

القسم الثاني – المقالة السادسة

في النفس[١]

وقد يتكون من هذه العناصر[٢] اكوان ايضاً ، بسبب القوى الفلكية ، اذا امتزجت العناصر امتزاجاً اكثر اعتدالاً ، أي اقرب الى الاعتدال من هذه المذكورة .

واولها النبات . فمنه ما يكون مبزرًا ، يفرز جسماً حاملاً للقوة المولدة ، ومنه كائن من تلقاء نفسه ، من غير بزر . ولان النبات يغتذي بذاته ، فله قوة غاذية ، ولان النبات ينمى بذاته فله قوة منمية ، ولان من النبات ما يولد المثل ويتولد عن المثل بذاته فله قوة مولدة ، والقوة المولدة غير الغاذية . فان الفج من الثمار له القوة الغاذية دون المولدة . وكذلك القوة المنمية دون المولدة والغاذية غير المنمية ؛ ألا ترى الهرم من الحيوان فان له الغاذية وليس له المنمية ، والغاذية تفعل الغذاء وتورده بدل ما يتحلل ، والمنمية تزيد في جوهر الاعضاء الاصلية طولاً وعرضاً وعمقاً . لا كيف اتفق، بل على جهة تبلغ غاية النشوء . والمولدة تعطي المادة صورة الشيء وتبيّن منه جزء وتحله قوة من سنخه اذا وجدت المادة – والموضع المتهيئ لقبول فعله فعل مثله . ومعلوم ، مما سلف ، ان جميع الافعال النباتية والحيوانية والانسانية تكون من قوى زائدة على الجسمية ، بل وعلى طبيعة المزاج .

---

١) ملخص الشفاء : الفن السادس من الطبيعيات ، (وهو كتاب النفس) المقالة الاولى ، فصل ٥ ، ص ٣٩ وما بعدها .

٢) المقصود هنا العناصر الاربعة (النار ، الهواء ، الماء ، والتراب) وفي رأي ابن سينا هذه العناصر تقع تحت تأثير عالم الافلاك .

ويلي النبات الحيوان ، وانما يحدث (الحيوان) عن تركيب من العناصر مزاجه اقرب الى الاعتدال جداً من الاولين ، يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد ان يستوفي درجة النفس النباتية . وكلما أمعن في الاعتدال ازداد قبولاً لقوة نفسانية اخرى الطف من الاولى .

والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اقسام : (احدها) النباتية ، وهي «كمال اول لجسم طبيعي آلي»[١] ، من جهة ما يتولده ويربو ويتغذى . والغذاء جسم من شأنه ان يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاؤه ، ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل او اكثر او اقل .

و (الثاني) النفس الحيوانية ، وهي «كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة» .

و (الثالث) النفس الانسانية ، وهي «كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي . ومن جهة ما يدرك الامور الكلية»[٢] .

وللنفس النباتية قوى ثلاث : القوة الغاذية ، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه . والقوة المنمية ، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه في اقطاره طولا وعرضاً وعمقاً ، متناسبة للقدر الواجب لتبلغ به كماله في النشوء . والقوة المولدة ، وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل[٣] .

---

١) هذا التعريف ترديد لتعريف ارسطو ، كما ذكره في كتاب «النفس» م ٢ ف ١ .

٢) ان ادراك الكليات هي الوظيفة التي اختص بها ارسطو النفس الناطقة وجعلها تتميز بها عن النفس الحاسة والنباتية .

٣) هنا يردد ابن سينا قول ارسطو في النفس النامية (انظر كتاب النفس لارسطو م ٢ ف ٤) .

النجاة[1]

الفصل الأول

فصل في النفس الحيوانية[1]

وللنفس الحيوانية ، بالقسمة الاولى ، قوتان : محركة ومدركة .

والمحركة على قسمين : اما محركة بأنها باعثة ، واما محركة بأنها فاعلة .

والمحركة على انها باعثة ، هي القوة النزوعية والشوقية ، وهي القوة التي ، اذا ارتسم في التخيل ، الذي سنذكره بعد ، صورة مطلوبة أو مهروب عنها ، حملت القوة التي نذكرها على التحريك . ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الاشياء المتخيلة ، ضرورية او نافعة ، طلباً للذة ؛ وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارًا او مفسدًا للغلبة .

واما القوة المحركة ، على انها فاعلة ، فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات ، فتجذب الاوتار والرباطات الى جهة المبدأ ، أو ترخيها ، أو تمددها طولاً ، فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ .

واما القوة المدركة ، فتنقسم قسمين : فان منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل . والمدركة من خارج : هي الحواس الخمسة او الثمانية : فمنها « البصر » وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة ، تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة

1) قابل « الشفاء » : المقالة الاولى ، فصل ٥ ، ص ٤١ وما بعدها .

الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون ، المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الأجسام الصقيلة .

ومنها « **السمع** » وهي قوة مرتبة في العصب المفروش في سطح الصماخ ، تدرك صورة ما يتأتى اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف ، يحدث منه تموج فاعل للصوت ، يتأدى الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ، ويماس امواجه بتلك الحركة تلك العصبة ، فيسمع .

ومنها « **الشم** » وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك ما يؤدي اليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح ، او المنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة .

ومنها « **الذوق** » وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان ، يدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة له المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه ، فتستحيل اليه .

ومنها « **اللمس** » وهي قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه ، فاشية فيه ، والاعصاب تدرك ما تماسه ، ويؤثر فيها بالمضادة وبغيره في المزاج او الهيئة . ويشبه ان تكون هذه القوة لا نوعاً واحداً ، بل جنساً لاربع قوى منبثة معاً في الجلد كله . (الواحدة) حاكمة في التضاد الذي بين **الحار والبارد** ، (والثانية) حاكمة في التضاد الذي بين **اليابس والرطب** ، (والثالثة) حاكمة في التضاد بين **الصلب واللين** ، (والرابعة) حاكمة في التضاد بين **الخشن والاملس** . الا ان اجتماعها معاً في آلة واحدة يوهم تأحدها في الذات .

والمحسوسات كلها تتأدى صورها الى آلات الحس ، وتنطبع فيها ، فتدركها القوة الحاسة ، وهذا في اللمس والذوق والشم والسمع كالظاهر . واما البصر ، فقد ظن به خلاف هذا[١] : فان قوماً ظنوا ان البصر قد يخرج منه شيء فيلاقي

١) قابل « الشفاء » : المقالة الثالثة ، الفصل ٥ ، ص ١١٥ وما يليها .

المبصر ، ويأخذ صورته من خارج ، ويكون ذلك أبصاراً . وفي أكثر الامر يسمون ذلك الخارج شعاعاً . واما المحققون ، فيقولون ان البصر اذا كان بينه وبين المبصر شفاف بالفعل ، وهو جسم لا لون له ، متوسط بينه وبين البصر ، تأدى شبح ذلك الجسم ذي اللون الواقع عليه الضوء الى الحدقة فأدركه البصر . وهذا التأدي شبيه بتأدي الالوان بتوسط الضوء اذا انعكس الضوء من شيء ذي لون فصبغ بلونه جسماً آخر ، وان كان بينهما فرق ، بل هو أشبه بما يتخيل في المرآة . ومما يدل على بطلان الرأي الاول ، ان ذلك الخارج ، اما ان يكون جسماً او لا يكون جسماً ، فان لم يكن جسماً ، فالحكم بالحركة والانتقال عليه باطل ، الاّ على المجاز ، بان يكون في البصر قوة تحيل ما يلاقيه من الهواء وغيره الى كيفية ما ، فيقال ان تلك الكيفية خرجت من البصر . ومحال ان يكون جسماً ، وذلك لانه اما ان يخرج ، واتصاله ثابت ، فيلاقي كرة الثوابت ، فيكون قد خرج من البصر في صغره جسم مخروط ، وعظمه هذا العظم ، ويكون مع ذلك ، قد ضغط الهواء ودفعه ، والافلاك كلها ودفعها ، او نفذ في خلاء . وكلا الوجهين ظاهر البطلان . أو يكون قد انفصل وتشظى وتفرق، فيجب من ذلك ان يكون الحيوان يحس بشيء مفصل عنه متشظي متفرق ، وان يحس بالمواضع التي يقع عليها ذاك الشعاع دون ما لا يقع ، فيحس من الجسم بتفاريق نقطية ويفوته الغالب منه . واما ان يكون هذا الجسم يتصل ويتحد بالهواء والفلك حتى تصير الجملة كعضو واحد للحيوان ، فتكون جملة ذلك حساساً . وهذه الإحالة ، ايضاً ، عجيبة . ويجب ، اذا تزاحمت الابصار ، ان تكون هذه الإحالة أقوى ، فيكون الواحد ، اذا اجتمع مع الجماعة ، أشد ابصاراً منه اذا كان وحده ، فان الكثير أشد حالة من المنفرد بذاته . ثم هذا الجسم الخارج ، لا محالة ، اما ان يكون بسيطاً ، واما ان يكون مركباً وعلى مزاج خاص . وحركته لا تخلو اما ان تكون بالارادة، او تكون بالطبيعة . ونحن نعلم ان ذلك ليس بحركة ارادية اختيارية ، وان كان فتح الاجفان وغلقها اراديتين . فبقي ان يكون طبيعياً . والطبيعي البسيط يكون الى جهة ، لا الى جهات شتى . والمركب يتحرك بحسب الغالب الى جهة واحدة ، لا الى جهات شتى ، وليس كذلك حال هذه الحركة عندهم .

ثم ان كان المحسوس يرى من جهة القاعدة المماسة من المخروط ، لا من جهة الزاوية ، فيجب ان يكون المحسوس البعيد يحس شكله وعظمه ، كما يحس لونه ، اذا كان الحاس يلاقيه ويشتمل عليه . واما اذا أحس من جهة الزاوية ، اعني الفصل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ، كان ، كلما كان الشيء أبعد ، كانت اصغر ، وكان الفصل المشترك اصغر ، وكان الشبح المنطبع فيه أصغر ، فيرى اصغر . وربما كانت الزوايا بحيث تفوت الحس ، فلا يرى .

واما القسم الثاني، فهو ان يكون الخارج لا جسماً ، بل عارضاً او كيفية . فيجب ان يكون ، كلما كان الناس اكثر ، ان تكون هذه الإحالة والإستحالة أقوى ، ويعرض المحال الذي ذكرنا . ثم يكون الهواء حينئذ ، اما مؤدياً ، اما حساساً بنفسه . فان كان مؤدياً غير حساس ، فالاحساس ، كما نقوله ، هو عند الحدقة لا من خارج . وان كان الحساس هو الهواء، عرض المحال الذي ذكرنا ايضاً ، ووجب اذا كان ريح او اضطراب في الهواء ، ان تضطرب الابصار بتجدد الاستحالة وتجدد الحاس شيئاً بعد شيء ، كما اذا عدا الانسان في هواء ساكن ، فانه ، حينئذ ، تضطرب عليه الابصار للاشياء الدقيقة .

فاذن ليس الابصار بخروج شيء منا الى المحسوس . فهو اذن بورود شيء من المحسوس علينا . واذ ليس ذلك جسمه ، فهو اذن شبحه ، ولولا ان الحق هذا الرأي لكان خلقة العين ، على طبقاتها ورطوباتها ، وشكل كل واحدة منها وهيئته ، معطلة[١] .

---

١) في القسم الاول من هذا الفصل ، يلاحظ ، اولاً ، تحديد المراكز في المخ للاحساسات . ثم تقسيمه لحاسة اللمس الى اربع حواس أهمها « الحرارية » التي تميز بين الحار والبارد، وهي حاسة يؤكد عليها علم النفس الحديث . اما الحواس الثلاث الاخرى التي يعتبرها ابن سينا انواعاً لحاسة اللمس ، فان العلم الحديث لا يقر مثل هذا التمييز بل يعتبرها كلها ضمن حاسة اللمس .

في القسم الثاني من هذا الفصل يؤكد ابن سينا على « الابصار » ويذكر مختلف النظريات المتعلقة به . وقد سبق للفارابي ان عرض مثل هذه النظريات في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » (انظر طبعتنا لهذا الكتاب ص ٩١–٩٥ – المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٠) .

الفصل الثاني

فصل في الحواس الباطنة[1]

واما القوى المدركة من باطن ، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات . ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً ، ومنها ما يدرك ولا يفعل ، ومنها ما يدرك ادراكاً اولياً ، ومنها ما يدرك ادراكاً ثانياً . والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ، ان الصورة هو الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً ، لكن الحس الظاهر يدركه اولا ويؤديه الى النفس ، مثل ادراك الشاة لصورة الذئب ، اعني شكله وهيئته ولونه ، فان نفس الشاة الباطنة تدركها ويدركها اولا حسها الظاهر . واما المعنى ، فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس ، من غير ان يدركه الحس الظاهر اولا ، مثل ادراك الشاة معنى المضاد في الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها اياه وهربها عنه من غير ان يكون الحس يدرك ذلك البتة . فالذي يدرك من الذئب اولاً بالحس ثم القوى الباطنة هو الصورة ، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى .

والفرق بين الادراك مع الفعل والادراك لا مع الفعل ان من شأن افعال بعض القوى الباطنة ان تركب بعض الصورة والمعاني المدركة مع بعض ، وتفصله عن بعض ، فيكون لها ادراك وفعل ايضاً فيما أدركت . واما الادراك لا مع الفعل ، فان يكون الصورة او المعنى يرتسم في الشيء فقط ، من غير ان يفعل فيه تصرفاً البتة . والفرق بين الادراك الاول والادراك الثاني ، ان الادراك الاول هو ان يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه ، والادراك الثاني هو ان يكون حصولها له من جهة شيء آخر أداها اليه .

---

١) قابل « الشفاء » : الفن السادس من الطبيعيات ، وهو كتاب النفس : المقالة الاولى ، فصل ٥ ، ص ٤٣ وما بعدها .

فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية « قوة فنطاسيا » ، أي الحس المشترك . وهي قوة مرتبة في اول التجويف المقدم من الدماغ ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس ، متأدية اليه منها .

ثم « الخيال » او « المصورة » ، وهي قوة مرتبة ايضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ ، يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس ، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات .

واعلم ان القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ . فاعتبر ذلك في الماء ، فان له قوة قبول النقش ، وليس له قوة حفظه .

ثم القوة التي تسمى « مخيلة » بالقياس الى النفس الحيوانية . و « مفكرة » بالقياس الى النفس الانسانية ، وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة ، من شأنها ان تركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض ، بحسب الاختيار .

ثم القوة « الوهمية » ، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب منه ، وان الولد معطوف عليه .

ثم القوة « الحافظة الذاكرة » ، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية . ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً الى الحس ، ونسبة تلك القوة الى المعاني كنسبة هذه القوة الى الصور المحسوسة[1] .

فهذه هي قوى النفس الحيوانية . ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ، ومنه ما له بعضها دون بعض . اما الذوق واللمس ، فضروري ان يخلق في كل حيوان . ولكن من الحيوان مـــا لا يشم ، ومنه مـــا لا يسمع ، ومنه ما لا يبصر .

---

١) يذكر ابن سينا خمس قوى للنفس ، ويحدد لكل قوة منها مركزاً في المخ ، كما يأتي :

أ – الحس المشترك او فنطاسيا : في اول التجويف المقدم من الدماغ .
ب – الخيال او المصورة : في آخر التجويف المقدم من الدماغ .
ج – المفكرة : في التجويف الاوسط من الدماغ .
د – الوهمية : في نهاية التجويف الاوسط .
هـ – الحافظة : في التجويف المؤخر .

ان تحديد مراكز في المخ خاصة بمختلف قوى النفس الحيوانية او العاقلة ، قريب من محاولة بعض علماء النفس المعاصرين ، غال (Gall) (عام ١٨٠٨) وسبورزهيم (Spûrzheim) من الالمان ، وبروكا (Broca) (عام ١٨٦١) وشاركو (Charcot) (عام ١٨٨٥) من الفرنسيين . حتى انهم اعتبروا ان نمو القوى العقلية يكون بالنسبة الى حجم بعض تلافيف المخ .

ولكن اثبتت التجربة ، فيما بعد ، ان مثل هذا التحديد ليس قاعدة عامة ، وذلك بعد التجارب والاختبارات التي أجريت على مشوهي الحرب (١٩١٤–١٩١٨) الذين كانوا قد فقدوا جزءاً من المخ ، ضاع معه نوع من الادراكات (مثل فقدان اسم المشوه ، او اسم بلده او عدد اولاده الخ) ، ولكن اتضح ، فيما بعد ، ان هذا المشوه يسترجع هذه الادراكات شيئاً فشيئاً ، كأن المخ يقوم بوظيفه التفكير كوحدة كاملة متكاملة ، ولا يقوم كل جزء منه بوظيفة معينة . لذلك يتجه علماء النفس المحدثون الى التخلي عن نظرية تحديد المناطق المخية في عملية التفكير ، وحفظ الصور والافكار .

ولكن توجد في المخ مراكز تنتهي اليها الاعصاب الخاصة بكل حاسة ، بحيث انه لو اصيبت هذه المناطق بعطب او بخلل ، فقد الانسان ، من جراء ذلك ، نوعاً من الاحساس . مثلاً يقع مركز الابصار في الجزء الخلفي من النصفين الكرويين ، ومركز السمع في متوسط الجزء الاسفل الجنبي من النصفين الكرويين . والدليل على ان هذه الاماكن هي حقيقة مراكز للحس ، انه ، اذا اتلف احدها اثر حادث او مرض اتلفت الحاسة المتضامنة مع هذا المركز ، وبطل عملها .

الفصل الثالث

فصل في النفس الناطقة[1]

واما النفس الناطقة الانسانية ، فتنقسم قواها ايضاً الى قوة عاملة وقوة عالمة . وكل واحدة من القوتين تسمى « عقلاً » باشتراك الاسم .

فالعاملة ، قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الأفاعيل الجزئية الخاصة ، بالروية ، على مقتضى آراء تخصها اصلاحية . ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، واعتبار بالقياس الى نفسها . وقياسها الى القوة الحيوانية النزوعية ان تحدث فيها هيئات تخص الانسان ، تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال ، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء ، وما أشبه ذلك . وقياسها الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو ان تستعملها في استنباط التدابير في الامور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية . وقياسها الى نفسها ان فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة ، مثل ان الكذب قبيح والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات المبينة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق . وهذه القوة هي التي يجب ان تتسلط على سائر قوى البدن ، على حسب ما توجبه أحكام القوة الاخرى التي نذكرها . حتى لا تنفعل عنها البتة ، بل تنفعل هي عنها ، وتكون مقموعة دونها ؛ لئلا يحدس فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الامور الطبيعية ، وهي التي تسمى اخلاقاً رذيلة ، بل ان تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة ؛ بل متسلطة ، فيكون لها اخلاق فضلية .

---

١ قابل « الشفاء » : الفن السادس من الطبيعيات ، المقالة الاولى ، فصل ٥ ، ص ٤٥ وما بعدها .

وقد يجوز ان تنسب الاخلاق الى القوى البدنية ايضاً ، ولكن ان كانت هي الغالبة تكون لها هيئة فعلية ، ولهذه هيئة انفعالية . فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا ، وخلق في ذلك . وان كانت هي المغلوبة، يكون لها هيئة انفعالية ولهذه هيئة فعلية غير غريبة ، او يكون الخلق واحداً ، وله نسبتان ، وانما كانت الاخلاق ، عند التحقيق ، لهذه القوة ، لان النفس الانسانية ، كما يظهر من بعد ، جوهر واحد ، وله نسبة وقياس الى جنبتين : جنبة من تحته ، وجنبة من فوقه . وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة . فهذه القوة العاملة ، هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبة التي دونها ، وهو البدن وسياسته[١] .

واما القوة النظرية ، فهي القوة التي له بالقياس الى الجنبة التي فوقه لينفعل ويستفيد منها ويقبل عنها .

وكأن للنفس منا وجهين : وجه الى البدن ، ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثرًا من جنس اقتضى طبيعة البدن ، ووجه الى المبادئ العالية ، ويجب ان يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثير منه (هذا) .

---

١) هذا تقسيم ثنائي لقوى النفس : اولاً – القوة العاملة ، تدرك الامور الجزئية ، وتأتي بأحكام عليها ، كما انها تميز بين ما هو نافع ، وما هو مضر . وهذه القوة هي التي تدبر شؤون الجسم وتحكم على مـــا هو خير له فيطلبه ، او مضر له فينفر منه . ثانياً – القوة النظرية ، ويوضحها ابن سينا في الفصل التالي .

الفصل الرابع

فصل في القوة النظرية ومراتبها[1]

واما القوة النظرية ، فهي قوة من شأنها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . فان كانت مجردة بذاتها ، فذاك ، وان لم تكن ، فانها تُصَيِّرُها مجرّدة بتجريدها اياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء . وسنوضح هذا بعد .

وهذه القوة النظرية لها ، الى هذه الصور ، نسب ، وذلك لان الشيء الذي من شأنه ان يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير : فيقال « قوة » للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه الى الفعل شيء ، ولا ايضاً حصل ما به يخرج . وهذه كقوة الطفل على الكتابة . ويقال « قوة » لهـذا الاستعداد ، اذا كان لم يحصل للشيء الاّ ما يمكنه به ان يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة ، كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة . ويقال « قوة » لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة ، وحدث مع الآلة ايضاً كمال الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شاء ، بلا حاجة الى الاكتساب ، بل يكفيه ان يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب .

والقوة الاولى تسمى **« قوة مطلقة »** و **« هيولانية »**[2] ، والقوة الثانية تسمى

---

١) قابل « الشفاء » ، المقالة الاولى – فصل ٥ ، ص ٤٨ وما بعدها .

٢) هيولانية من هيولى وهي لفظ يوناني Hylé معناه مادة اولى غير معينة وقابلة للتعيين ، اعني انها قابلة للصورة التي منها ومن الهيولى يتكون أفراد الانواع والاجناس .

لقد قسم ابن سينا العقل البشري الى مراتب :

ا – العقل الهيولاني : وهو عقل في طوره الاول : اعني مجرد استعداد ، لم يقبل بعد أي ادراك .

ب – العقل بالملكة – وهو العقل الهيولاني الذي قبل المعقولات الاولى من العقل الفعال . وهذه

«**قوة ممكنة**» ، والقوة الثالثة تسمى «**ملكة**» ، وربما سميت الثانية «**ملكة**» والثالثة «**كمال قوة**» .

فالقوة النظرية اذًا ، تارة تكون نسبتها الى الصورة المجردة ، التي ذكرناها ، نسبة مّا بالقوة المطلقة ، حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها . وحينئذ تسمى «**عقلا هيولانياً**» . وهذه القوة التي تسمى «عقلاً هيولانياً» موجودة لكل شخص من النوع . وانما سميت «هيولانية» تشبيهاً «بالهيولى الاولى» التي ليست هي بذاتها صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة . وتارة نسبة مّا بالقوة الممكنة، وهي ان تكون «القوة الهيولانية» قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الاولى التي يتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية . وأعني بالمعقولات الاولى المقدمات التي يقع بها التصديق ، لا باكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها انه كان يجوز له ان يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة ، مثل اعتقادنا بان الكل اعظم من الجزء ، وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فما دام انما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد ، فانه يسمى «**عقلا بالملكة**» . ويجوز ان يسمى هذا «عقلاً بالفعل» بالقياس الى الاولى ، لان تلك ليس لها ان تعقل شيئاً بالفعل . واما هذه ، فانها تعقل اذا اخذت تقيس بالفعل . وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية : وهذا ان يكون حصل فيها ايضاً الصورة المعقولة الاولية ، الاّ انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل ، فعقلها ، وعقل انه عقلها ، ويسمى «**عقلا**

المعقولات الاولى هي التي يقع التصديق بها لكل واحد ، مثل اعتقادنا ان الكل أكبر من الجزء ، وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، أو بمعنى آخر ، هي البديهيات والأوليات التي نعتمد عليها في التفكير وفي تحصيل المعارف . ويستحيل البرهان على صدق هذه البديهيات ، اذ انها أساس كل برهان . ويستخدم «برهان الخلف» في اثبات صحتها ، ومؤداه ان العقل يجد استحالة القول بعكس هذه البديهيات أو بردها ، كأن نقول ان الجزء أكبر من الكل .

جـ — العقل بالفعل : هو العقل بالملكة الذي فاضت عليه المعقولات الثواني من العقل الفعال . والمعقولات الثواني هي ماهيات الأشياء . وتكون المعقولات مخزونة عنده .

د — العقل المستفاد : هو العقل الذي تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه ، يعقلها ، ويعقل انه يعقلها بالفعل .

بالفعل » ، لانه عقل ، ويعقل متى شاء ، بلا تكلف واكتساب . وان كان يجوز ان يسمى « **عقلا بالقوة** » بالقياس الى ما بعده . وتارة تكون لها نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو ان تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه ، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل انه يعقلها بالفعل . فيكون حينئذ « **عقلا مستفاداً** » ، لانه سيتضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل . وانه اذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ، انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج .

فهذه ايضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية . وعند العقل « المستفاد » يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه ، وهناك تكون القوة الانسانية تشبهت بالمبادئ الاولية للوجود كله .

الفصل الخامس

فصل في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم[1]

واعلم ان التعلم ، سواء حصل من غير المتعلم او حصل من نفس المتعلم ، متفاوت .

فان من المتعلمين من يكون اقرب الى التصور ، لان استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه ، اقوى . فان كان ذلك الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه ، سمي هذا الاستعداد القوي «حدساً» . وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يتصل « بالعقل الفعّال » الى كبير شيء والى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك ، كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة اعلى درجات هذا الاستعداد . ويجب ان تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني « عقلاً قدسياً » ، وهو من جنس العقل بالملكة . الاّ انه رفيع جداً ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم ، ولايبعد ان تفيض هذه الافعال المنسوبة الى الروح القدسي لقوّتها واستعلائها فيضاناً على المتخيلة ايضاً ، فتحاكيها المتخيلة ايضاً بامثلة محسوسة ومسموعة من الكلام ، على النحو الذي سلفت الاشارة اليه .

ومما يحقق هذا ان من المعلوم الظاهر ان الامور المعقولة التي يتوصل الى اكتسابها ، انما تكتسب بحصول الحد الاوسط في القياس . وهذا الحد الاوسط قد يحصل ضربين من الحصول : فتارة يحصل بالحدس ، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الاوسط ، والذكاء قوة الحدس ؛ وتارة يحصل بالتعليم ، ومبادئ التعليم الحدس . فان الاشياء تنتهي ، لا محالة ، الى حدوس استنبطها

---

١) قابل « الشفاء » المقالة الخامسة – فصل ٦ (نهايته) ص ٢٤٨ وما بعدها .

ارباب تلك الحدوس، ثم ادّوها الى المتعلمين. فجائز (اذن) ان يقع للانسان بنفسه الحدس، وان ينعقد في ذهنه القياس، بـــلا معلم. وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف. واما في الكم، فلأن بعض الناس يكون اكثر عدد حدس للحدود الوسطى. واما في الكيف، فلأن بعض الناس اسرع زمان الحدس. ولأن هذا التفاوت ليس منحصرًا في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له البتة، فيجب ان ينتهي ايضاً في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها، او الى من له حدس في اسرع وقت واقصره. فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى ان يشتعل حدساً، أعني قبولاً لالهام العقل الفعّال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، اما دفعة واما قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فان التقليديات في الامور التي انما تعرف باسبابها ليست بيقينية عقلية. وهذا ضرب من النبوة، بل اعلى قوى النبوة. والاولى ان تسمى هذه القوة «قوة قدسية»، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية[١].

---

١) يتكلم هنا ابن سينا عن المعرفة الحدسية وعن اقتباس مثل هذه المعرفة من العقل الفعال، وهي نوع من المعرفة يفوق المعرفة الاستدلالية اذ انها تدرك مباشرة بعض الحقائق المطلقة للعقل. وهذا قريب من قول ديكارت في ادراكه المباشر للحقيقة التي شيد عليها فلسفته (اني اشك، فاذن اني افكر، فاذن انا موجود. فانا كائن من جوهره ان يفكر). وهذا قول قريب ايضاً من قول برغسون الذي اعتبر المعرفة الحدثية اسمى من المعرفة العقلية الاستدلالية (التي خصها بالعلوم)، بينما «النزوة الحية» التي هي القوة السارية في المادة ومبدأ الارتقاء، لا نشعر بها الا عن طريق الحدس. والعقل القدسي استعداد قوي، في بعض الناس يقبلون بمقتضاه المعارف مباشرة من العقل الفعال، بنوع من الالهام. لذلك من كان له مثل هذا العقل، فانه حائز على الحقيقة ولم يعد بحاجة الى شرع (الامر الذي جعل ابن سينا يقول: ان احكام الشريعة لا تسري عليه). ان هذا العقل القدسي هو العقل الهيولاني الذي قبل من العقل الفعال – قبل اي تعلم – فيض المعقولات الثواني، فهو اعلى مراتب العقول، ومن خواص الانبياء.

الفصل السادس

فصل في ترتيب القوى من حيث الرئاسة والخدمة[1]

فاعتبر الآن ، وانظر الى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً ، وكيف يخدم بعضها بعضاً ، فانك تجد العقل المستفاد ، بل العقل القدسي ، رئيساً يخدمه الكل ، وهو الغاية القصوى . ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة . والعقل الهيولاني ، بما فيه من الاستعداد ، يخدم العقل بالملكة . ثم العقل العملي يخدم جميع هذه ، لان العلاقة البدنية ، كما سيتضح ، لاجل تكميل العقل النظري وتزكيته ، والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة . ثم العقل العملي يخدمه الوهم . والوهم يخدمه قوتان : قوة قبله وقوة بعده . فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما اداه ، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية . ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذ : فالقوة النزوعية تخدمها بالإئتمار ، لانها تبعثها على التحريك ، والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل في صورها . ثم ان هذين رئيسان لطائفتين . اما القوة الخيالية فيخدمها فنطاسيا ، وفنطاسيا تخدمها الحواس الخمس . واما القوة النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب .

والشهوة والغضب تخدمهما القوة المحركة المنبثة في العضل . والى ههنا تنتهي القوى الحيوانية .

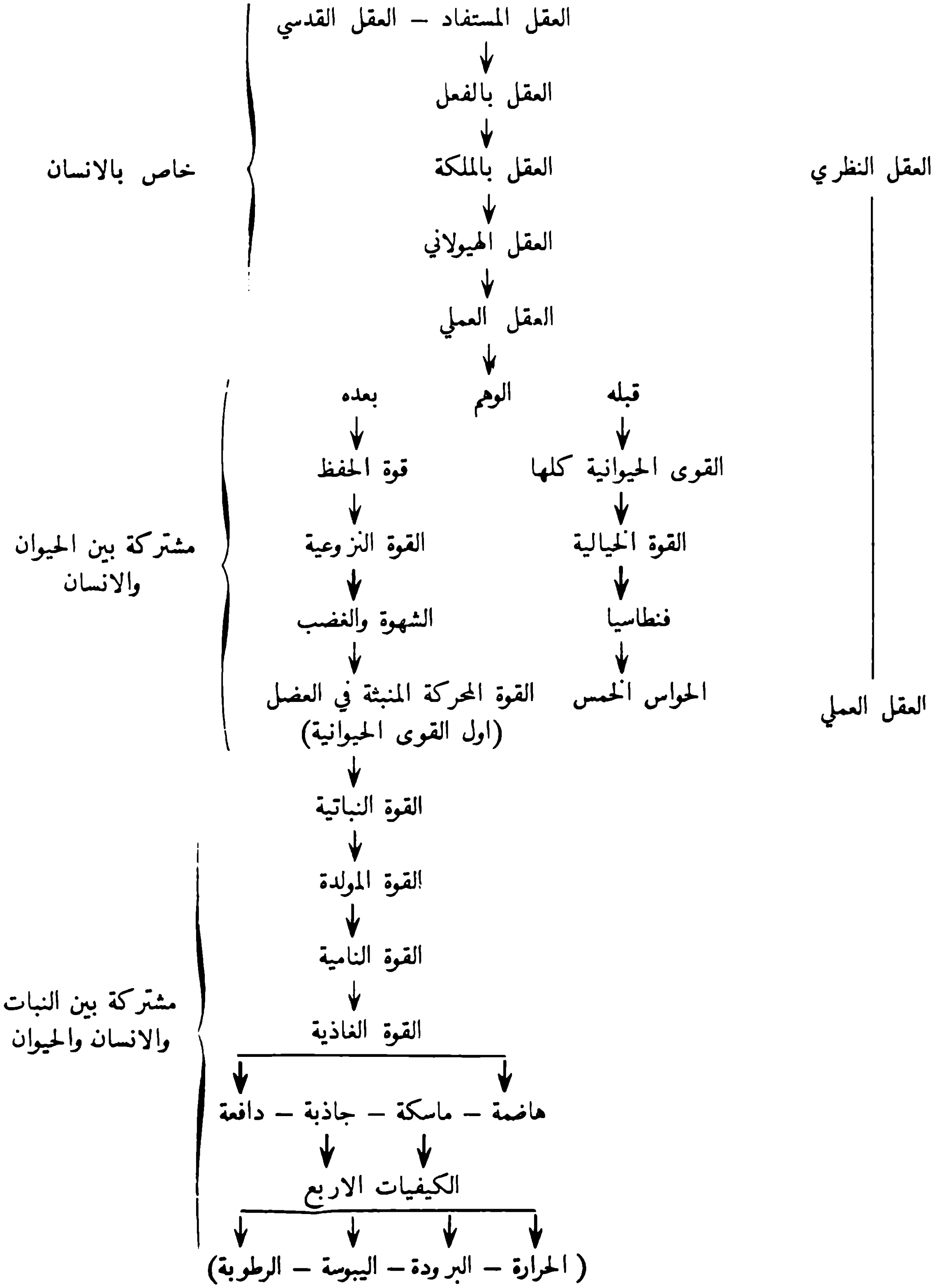
ثم القوى الحيوانية ، بالجملة ، تخدمها النباتية ، واولها وارأسها المولدة . ثم النامية تخدم المولدة . ثم الغاذية تخدمهما جميعاً . ثم القوى الطبيعية الاربع تخدم هذه : فالهاضمة تخدمها من جهة ، والماسكة من جهة ، والجاذبة من جهة والدافعة من

---

١) قابل « الشفاء » : المقالة الاولى ، فصل ٥ ، ص ٥٠ وما بعدها .

جهة . وتخدم جميعها الكيفيات الاربع . لكن الحرارة تخدمها البرودة ، ويخدم كليهما اليبوسة والرطوبة . وههنا آخر درجات القوى[١] .

١) نجمل مختلف هذه القوى في الشكل الآتي ، والسهم النازل يدل على القوة الخادمة لما فوقها :



الفصل السابع

فصل في الفرق بين ادراك الحس وادراك التخيل وادراك الوهم وادراك العقل[1]

ويشبه ان يكون ادراك انما هو أخذ صورة المدرك ، فان كان المادي ، فهو أخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريداً مّا ، لأن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة . فان الصورة المادية تعرض لها ، بسبب المادة ، احوال وامور ليست هي لها من جهة مـــا هي تلك الصورة : فتارة يكون النزع[2] نزعاً للعلائق كلها أو بعضها ، وتارة يكون النزع نزعاً كاملاً بان تجرد عن المادة وعن اللواحق التي لها

---

١) قابل « الشفاء » : المقالة الثانية ، فصل ٢ ، ص ٤٨ وما بعدها .

٢) النزع (Abstraction) بمعنى تجريد الصورة من خصائصها الفردية ، كوجودها في مكان معين ، وفي زمان معين وبشكل معين ، او بحجم معين ، الخ... وبعد تجريد الصورة من هذه الصفات الشخصية ، يبحث العقل عن الصفات المشتركة بين عدة صور فيعمم ما هو مشترك بينها من صفات ، وحينئذ يتكون المعنى الكلي ، او الفكرة العامة المجردة (Concept, idée) التي تصدق على عدة اشخاص . والمعنى الكلي هو الجنس او النوع .

لان الصورة متصلة بالمادة يلحقها من جراء ذلك صفات فردية : فهي تكون في اين (مكان) ، وفي وضع ، وبكم (عدد) وبكيف (صفات) معين . فاذا جردت الصورة من المادة انفصلت عنها كل هذه اللواحق التي عرضت لها من اتصالها بالمادة .

ويكون تجريد الصورة من لواحق المادة ، حسب رأي ابن سينا ، على مراحل أربع :

اولا – بواسطة الحس : الذي يدرك المحسوس كما هو ، فيرتسم المحسوس في آلة الحس (النجاة ص ٦١) .

ثانياً – بواسطة الخيال : يتصور الخيال الصورة مجردة عن المادة ، ولكنه يتصورها مع علائق المادة من الكيف والأين والوضع والكم . فهو لا يتصورها كمعنى كلي يمكن ان يشترك فيه جميع اشخاص النوع .

ثالثا – الوهم : وهو مرحلة أسمى من الخيال ، اذ ان الوهم يتصور أشياء في نفسها غير مادية مثل الخير والشر ، والموافق والمخالف ، ولكن يعرض لها ان تتحقق في مادة . والوهم يجرد الصور التي يقدمها له الخيال ، فالنزع بواسطة الوهم ليس نزعاً كاملاً .

رابعاً – العقل : ينزع الصورة نزعاً كاملاً بأن يجردها عن المادة وعن لواحق المادة .

من جهة المادة ، مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة ، لا محالة ، يشترك فيها اشخاص النوع كلهم بالسوية ، وهي ، بحدها شيء واحد . وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص ، فتكثرت ، وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية . ولو كانت طبيعة الانسانية يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد . ولو كانت الانسانية موجودة لزيد لاجل انها انسانية ، لما كانت لعمرو . فاذن احدى العوارض التي تعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو التكثر والانقسام . ويعرض لها ايضاً غير هذه العوارض ، وهي انها اذا كانت في مادة ما ، حصلت بقدر من الكم والكيف والأين والوضع . وجميع هذه أمور غريبة عن طباعها ، وذلك لانه لو كان لاجل الانسانية كونها على هذا الحد او حد آخر من الكم والكيف والأين والوضع ، لكان يجب ان يكون كل انسان مشاركاً للاخر في تلك المعاني . ولو كان لاجل الانسانية كونها على حد آخر وجهة اخرى من الكم والكيف والأين والوضع ، لكان كل واحد من الناس يجب ان يشترك فيها . فاذن الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق . فهذه اللواحق عارضة لها من جهة المادة ضرورة ، لأن المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق . فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ ، وذلك لانه لا ينزع الصورة عن المادة مجردة من جميع لواحقها ، ولا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة . وان غابت المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعاً محكماً ، بل يحتاج الى وجود المادة ايضاً في ان تكون تلك الصورة موجودة له .

واما الخيال فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد ، وذلك بأخذها عن المادة ، بحيث لا يحتاج ، في وجودها فيه ، الى وجود مادة ، لان المادة ، وان غابت او بطلت ، فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال ، إلا انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية ، فالحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً ، ولا جردها عن لواحق المادة . واما الخيال ، فانه قد جردها عن المادة تجريداً تاماً ، ولكنه

لم يجردها البتة عن لواحق المادة ، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة ، وعلى تقدير مّا ، وتكييف مّا ، ووضع مّا . وليس يمكن في الخيال البتة ان يتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيه جميع اشخاص ذلك النوع ، فان الانسان المُتَخَيَّل يكون كواحد من الناس ، ويجوز ان يكون أناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما تَخَيَّلِ الخيالُ ذلك الانسان .

واما الوهم ، فانه قد تعدى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد ، لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادية ، وان عرض لها ان تكون في مادة ، وذلك لان الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك ، امور لا يمكن ان تكون الاّ لمواد جسمانية . واما الخير والشر ، والموافق والمخالف ؛ وما أشبه ذلك فهي أمور في نفسها غير مادية ، وقد يعرض لها ان تكون في مادة . والدليل على ان هذه الامور غير مادية ، ان هذه الامور ، لو كانت بالذات مادية ، لما كان يُعقل خير او شر ، او موافق او مخالف ، الاّ عارضاً لجسم ، ولكن قد يعقل ذلك . فبيّن ان هذه الامور هي في نفسها غير مادية ، وقد عرض لها ان كانت مادية . والوهم انما ينال ويدرك امثال هذه الامور . فاذن هي[١] تدرك اموراً غير مادية وتأخذها عن المادة . فهذا النزع أشد استقصاء واقرب الى البساطة من النزعين الاولين ، الا انه ، مع ذلك ، لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة ، لانه يأخذها جزئية ، وبحسب مادة مادة ، وبالقياس اليها ، ومتعلقة بصور محسوسة مكيفة بلواحق المادة ، ولأنه يأخذها بمشاركة الخيال فيها .

واما القوة التي تكون الصور المستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ، ولا يعرض لها ان تكون مادية ، او صور موجودات ليست بمادية ، ولكن يعرض لها ان تكون مادية ، او صور موجودات مادية مبرأة عن علائق المادة من كل وجه ، فبين انها[٢] تدرك الصور بأن تأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه . اما ما هو متجرد بذاته عن المادة ، فالامر فيه ظاهر . واما ما هو موجود

---

١) هي : بمعنى القوة المتخيلة .
٢) انها : أعني ان مثل هذه القوة ، والمقصود هنا ادراك العقل .

للمادة ، اما لان وجوده مادي ، واما عارض له ذلك ، فتنزعها عن المادة من كل وجه وعن لواحق المادة معها ، في أخذها أخذًا مجردًا ، حتى يكون الانسان الذي يقال عن كثيرين ، فتأخذ الكثيرة طبيعة واحدة ، وتفرزه عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ، ثم تجرده عن ذلك بما يصلح ان يقال عن الجميع . فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي ، وادراك الحاكم الوهمي ، وادراك الحاكم العقلي . والى هذا المعنى اردنا ان نسوق الكلام في هذا الفصل .

الفصل الثامن

فصل في انه لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ولا من المدرك للكلي بمادي[1]

وكل ادراك جزئي ، فهو بآلة جسمانية . اما المدرك من الصور الجزئية ، كما تدركه الحواس الظاهرة ، وهو المدرك على هيئة غير تامة التجريد والتفريق عن المادة ولا مجردة أصلاً عن علائق المادة ، فالامر فيه واضح سهل . وذلك لان هذه الصور ، انما تدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة ؛ والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرًا موجودًا عند جسم ، وليس يكون حاضرًا مرة وغائباً اخرى ، عند ما ليس بجسم ، فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة . فان الجسم الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة ؛ بل الحضور لا يقع الاّ على وضع وقرب وبعد للحاضر عند المحضور . وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسماً ، الاّ ان يكون المحضور جسماً او في جسم .

واما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق المادية ، كالخيال ، فهو لا يتخيل الاّ ان ترتسم الصورة الخيالية منه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم . ولنفرض الصورة المرتسمة في الخيال صورة زيد ، على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عن بعض ، فنقول ان تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان ترتسم في جسم ، وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم ، وأجزاؤها في اجزائه . ولننقل صورة زيد الى صورة مربع (ا ب ج د) المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف

---

١) قابل « الشفاء » : المقالة الرابعة ، فصل ٣ ، ص ١٨٨ وما بعدها .

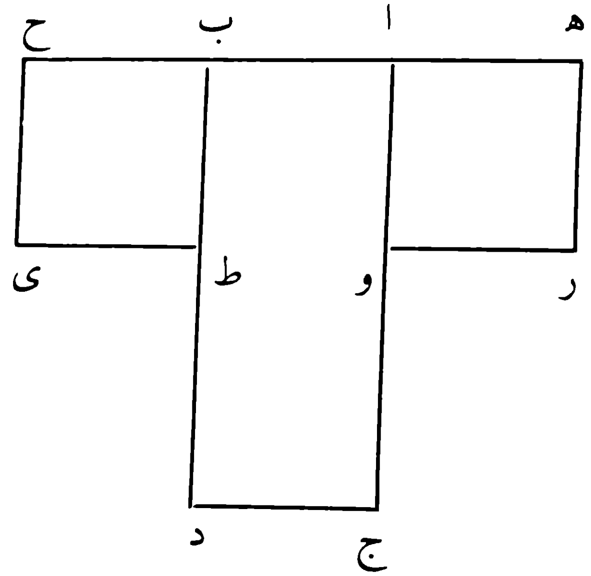
الزوايا بالعدد ، وليكن متصلاً بزاويتي (ا ب) منـــه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر ، ولكل واحـــد جهة معينة ، لكنهما متشابها الصور ، ويرتسم من الجملة صورة شكل مجنح جزئي واحد بالعدد مقرر في الخيال . فنقول ان مربع (ا هـ ر و) وقع غيراً بالعدد لمربع (ب ح ط ي) ووقع في الخيال (منه) بجانب اليمين منه ، ومتميزاً عنه بالوضع [المتخيل المشار اليه] في الخيال . فلا يخلو اما ان يكون لصورة المربعية لذاتها ، او يكون لعارض خاص له في المربعية غير صورة المربعية ، او يكون للمادة التي هي تنطبع فيها .

ولا يجوز ان تكون مغايرته له من جهة صورة المربعية ، وذلك لأنا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين ، ولا يجوز ان يكون ذلك لعارض يخصه . اما اولا ، فلأنا نحتاج في تخيله يميناً الى اعتبار ايقاع عارض فيه ليس في ذلك غير جهات المادة . واما ثانياً ، فلان ذلك العارض اما ان يكون شيئاً فيه نفسه لذاته ، او يكون شيئاً له بالقياس الى ما هو شكله في الموجودات حتى يكون كأنه شكل منزوع عن موجود هو لهذا الخيال ، او يكون شيئاً له بالقياس الى المادة الحاملة . ولا يجوز ان يكون شيئاً له في نفسه من العوارض التي تخصه لانه اما ان يكون لازماً او زائلاً. ولا يجوز ان يكون لازماً له بالذات ، الآ وهو لازم لمشاركة في النوع . فان المربعين وضعا متساويين في النوع ، فلا يكون لهذا عارض لازم ليس لذلك . وايضاً فانه لا يجوز ان كان هو في قوة غير متجزئة تجزؤ القوى الجسمانية ان يعرض له شيء دون الآخر الذي هو مثله، ومحلهما واحد غير متجزئ، وهو القوة القابلة. ولا يجوز ان يكون زائلاً ، لانه يجب ، اذا زال ذلك الامر ، ان تتغير صورته في الخيال . فيكون الخيال انما يتخيله كما هو لأنه يقرن به ذلك الامر ، فاذا أزاله تغير .

الخيال انما يتخيله هكذا لا بسبب شيء يقرنه به ، بل يتخيله كذلك كيف كان . ولهذا لا يجوز ان يقال ان فرض الفارض جعله بهذا الحال ، كما يجوز ان يقال في مثله المعقول منه ، وذلك لانه لا تبقى المسألة بحالها ، فيقال كيف أمكن الفارض ان يفرضه بهذا الحال ، فتميز عن الثاني ؟ وما الشيء الذي يعمله به حتى يفرض هذا هكذا وذلك كذلك ؟

واما في الكلي ، فهناك حصل ذلك بأمر يقرنه به العقل ، وهو حد التيامن او حد التياسر . فاذا قرن بمربع حد التيامن صار بعد ذلك متيامناً . والحد انما يكون لأمر معقول كلي ، وفي مثله يصح لانه امر فرضي يتبع الفرض في التصور .

واما لهذا الجزئي فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه ، الاّ لامر به يستحق زيادة هذا الحد دون صاحبه . ولا الخيال يفرضه هكذا بشرط يقرنه به ، بل يتخيله كذلك دفعة على انه في نفسه كذلك لا يفرضه ، فيتخيل هذا المربع يميناً وذاك يسارًا ، لا بسبب شرط يقترن بذلك او بهذا . وحد التيامن والتياسر يلحق هناك المربع ، وهو مربع لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلي بالكلي . واما ههنا ، فما لم يقع له اولاً وضع محدود جزئي ، فلا يقع تحت الحد . ليس الفرض ههنا يجعله بذلك الوضع في الخيال ، بل وقوع ذلك الوضع الخيالي يجعله بحيث يصدق عليه الفرض . والخيال ليس عنده حد البتة ، لان الحد كلي ، فكيف يُلحق هو به الحد .



فقد بطل ان يكون هذا التمييز بسبب عارض ، لازم او غير لازم في ذاته ، او مفروض .

فنقول : ولا يجوز ان يكون ذلك بالقياس الى الشيء الموجود الذي هو خياله ، وذلك لانه كثيرًا ما يتخيل ما ليس – ولا يكون نسبة البتة الى ما ليس – وايضاً ، فان وقع لاحد المربعين نسبة الى جسم ، وللمربع الآخر نسبة اخرى ، فليس يجوز ان يقع ومحلهما غير منقسم . فليس احد المربعين الخياليين أولى بان ينسب الى احد المربعين الموجودين دون الآخر ، الاّ ان يكون قد وقع هذا في نسبة للحامل الى الجسم لا يقع الآخر فيها ، فيكون اذن محل ذلك غير محل هذا ،

وتكون القوة منقسمة ، ولا تنقسم بذاتها ، بل باقسام ما هي فيه ، فتكون جسمانية . والصورة مرتسمة في جسم . فاذن ليس يصح ان يفترق المربعان في الخيال لافتراق المربعين الموجودين وبالقياس اليهما ؛ فبقي ان يكون ذلك اما بسبب افتراق الجزء من القوة القابلة او الجزء من الآلة التي بها تفعل القوة ، وكيف كان . فان الحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمانية — أما القوة القابلة ، فلانها لا تنقسم الأ بانقسام مادتها ، واما الآلة الجسمانية ، فهي التي اياها نعني ، فقد اتضح ان الادراك الخيالي هو ايضاً بجسم . وما يبين ذلك انا انما نتخيل الصورة الخيالية ، كصورة الانسان مثلاً ، اكبر واصغر ، ولا محالة انها ترتسم وهي اكبر وترتسم وهي اصغر في شيء ، لا في مثل ذلك الشيء بعينه ، لانها ان ارتسمت في مثل ذلك الشيء فالتفاوت في الصغر والكبر اما ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة ، واما بالقياس الى الآخذ ، واما بالقياس الى الصورتين ، وليس يجوز ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه : فكثير من الصور الخيالية غير مأخوذ عن شيء البتة . ولا يجوز ان يكون بسبب الصورتين في انفسهما ، فانهما لما اتفقا في الحد والماهية واختلفا في الصغر والكبر ، فليس ذلك لنفسيهما ؛ فاذن ذلك بالقياس الى الشيء القابل ، لان الصورة تارة ترتسم في جزء منه اكبر ، وتارة في جزء منه اصغر . وايضاً فانه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد معاً ، ويمكننا ذلك في جزأين منه ، ولو كان الجزآن لا يتميزان في الوضع ، بل كان كلا الخيالين يرتسمان في شيء غير منقسم ، لكان لا يفترق الامر بين المتعذر منهما وبين الممكن . فاذن الجزآن متميزان في الوضع .

ولما علمت هذا في الخيال فقد علمت في الوهم الذي ما يدركه انما يدركه متعلقاً بصور جزئية خيالية على ما اوضحنا قبل[1] .

---

١) المقصود من هذا الفصل الطويل ، المعقد ، هو اثبات ان الجزئي يدرك بواسطة القوة المتخيلة ؛ والمخيلة ، كما اتضح في الفصل السابق ، لا تتصور الصور الأ مع علائق المادة من الأين والوضع والكم والكيف . اما العقل ، فانه يدرك الصور المجردة تماماً عن المادة ولواحقها . وهذا المثل الذي يأتي به ابن سينا ان الخيال لا يتصور احدى هذه المربعات الأ في وضع واين وعلى شكل معين ، كما واننا لا نتصور زيداً من الناس ، بواسطة الخيال ، الأ مع لواحق المادة .

الفصل التاسع

فصل في تفصيل الكلام على تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات[1]

ثم نقول : ان الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ، ولا قائم بجسم ، على انه قوة فيه او صورة له بوجه . فانه ان كان محل المعقولات جسماً او مقداراً من المقادير فاما ان يكون محل الصور فيه طرفاً منه لا ينقسم ، او يكون انما يحل منه شيئاً منقسماً .

ولنمتحن اولاً انه هل يمكن ان يكون [محلها] طرفاً غير منقسم – فأقول : ان هذا محال . وذلك ان النقطة هي نهاية ما لا تميز لها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منته اليها ، حتى ينتقش فيها شيء من غير ان يكون ذلك النقش في جزء من ذلك الخط ، بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها ، وانما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار ، كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيها شيء اذا كان ذلك الشيء حالا في المقدار الذي هي طرفه ، فيتقدر بها بالعرض ، فكما انه يتقدر بها بالعرض ، كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة ، ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الاشياء ، لكان يتميز لها ذات ، فكانت النقطة حينئذ ذات جهتين : جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه ، وجهة منها مخالفة لها ، مقابلة ، فتكون حينئذ منفصلة عن الخط ، وللخط نهاية غيرها يلاقيها ، فتكون تلك النقطة نهاية الخط ، لا هذه ، والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد .

ويؤدي هذا الى ان تكون النقط متشافعة في الخط ، اما متناهية واما غير متناهية . وهذا امر قد بان لنا في مواضع اخرى استحالته ، فقد بان ان النقطة

---

١) قابل « الشفاء » : المقالة الخامسة ، فصل ٢ ، ص ٢٠٩ وما بعدها .

لا تتركب بتشافعها ، وبان ايضاً ان النقطة لا يتم لها وضع خاص . ونشير الى طرف منها ، فنقول ان النقطتين حينئذ اللتين يطيفان بنقطة واحدة من جنبيها ، اما ان تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما ، فلا يتماسان ؛ فيلزم حينئذ في البديهة العقلية الاولية ان يكون كل واحدة منهما تختص بشيء من الوسطى تماسه ، فتنقسم حينئذ الواسطة . وهذا محال . واما ان تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس ، فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط ، وجميع النقط كنقطة واحدة . وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط ، فللخط ، من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها ، فتلك النقطة تكون مباينة لهذه في الوضع ، وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع . هذا خلف .

فقد بطل ان يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم ، فبقي ان يكون محلها من الجسم ؛ ان كان محلها جسماً ؛ شيئاً منقسماً .

فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم ، فاذا فرضناها في الشيء المنقسم اقساماً عرض للصورة ان تنقسم . فحينئذ لا يخلو اما ان يكون الجزآن متشابهين او غير متشابهين ، فان كانا متشابهين ، فكيف يجتمع منهما ما ليس اياهما ؟ اللهم الاّ ان يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيهما من جهة الزيادة في المقدار اوالزيادة في العدد ، لا من جهة الصورة ، فيكون حينئذ للصورة المعقولة شكل ما او عدد ما ، وليس صورة معقولة بمشكلة ، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية . واظهر من ذلك انه ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزأين هو بعينه الكل في المعنى ؛ لان الثاني ، ان كان غير داخل في معنى الكل ، فيجب ان نضع في الابتدا معنى الكل لهذا الواحد ، لا لكليهما . وان كان داخلاً في معناه ، فمن البين الواضح ان الواحد منهما وحده ليس يدل عليه على التمام ، وان كانا غير متشابهين فلننظر كيف يمكن ان يكون للصورة المعقولة اجزاء غير متشابهة ، فانه ليس يمكن ان تكون الاجزاء الغير متشابهة الاّ أجزاء الحد التي هي الاجناس والفصول . ويلزم من هذا محالات : منها ان كل جزء من الجسم يقبل القسمة ايضاً في القوة قبولا غير متناهٍ ، فيجب ان تكون الاجناس والفصول بالقوة غير متناهية . وقد صح

ان الاجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية . ولانه ليس يمكن ان يكون توهم القسمة يفيد الجنس والفصل تمييزًا بينهما ، بل ما لا يشك فيه ، انه اذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تمييزًا في المحل ان ذلك التمييز لا يتوقف على توهم القسمة . فيجب ان تكون الاجناس والفصول بالفعل ايضاً غير متناهية .

وقد صح ان الاجناس والفصول واجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه . ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز ان يجتمع في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة ، فان ذلك يوجب ان يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية .

وايضاً ، لتكن القسمة وقعت من جهة فأفرزت من جانب جنساً ومن جانب فصلاً ، فلو غيرنا القسمة ، لكان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل ، او كان ينقلب الجنس الى مكان الفصل والفصل الى مكان الجنس ، فكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه ، وكان يغير كل واحد منهما الى جهة ما بحسب ارادة من بدن خارج ، على ان ذلك ايضاً لا يفنى ، فانه يمكننا ان نوقع قسماً في قسم .

وايضاً ليس كل معقول يمكن ان يقسم الى معقولات ابسط منه ، فان ههنا معقولات هي ابسط المعقولات ومبادئي للتركيب في سائر المعقولات ، وليس لها اجناس ولا فصول ، ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى . فاذن ليس يمكن ان يكون الاجزاء المتوهمة فيه غير متشابهة ، كل واحد منها هو في المعنى غير الكل ، وانما يحصل الكل بالاجتماع ، فاذا كان ليس يمكن ان تنقسم الصورة المعقولة ولا ان تحل طرفاً من المقادير غير منقسم ، ولا بد لها من قابل فينا ، فبيّن ان محل المعقولات جوهر ليس بجسم ، ولا ايضاً قوة في جسم ، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه(١) سائر المحالات .

١) لما كانت الصور العقلية بسيطة ، غير منقسمة ، لزم ان تقوم في محل بسيط غير منقسم . فاذن النفس العاقلة بسيطة ، لانه ، ان لم يكن المحل الذي تقوم فيه الصور البسيطة هو ايضاً

بسيطاً ، فتكون قد حلت الصور البسيطة في محل قابل للقسمة ، ولم تعد الصور العقلية بسيطة ، لان محلها ليس بسيطاً . واذا حلت الصور في محل منقسم انقسمت هي ايضاً على اجزاء هذا المحل ، ويكون كل جزء منها خلاف الصورة البسيطة .

والبسيط ، كما يلاحظ ابن سينا ، ليس مجموع اجزاء ، بل لا امتداد في البسيط وإلا اصبح متجزءاً ، ولا تعدد فيه وإلا امكن اضافة هذه الاجزاء بعضها الى بعض ، بل البسيط يتميز تماماً عن الامتداد وعن العدد .

ويلاحظ هنـــا الصورة الرياضية (الهندسية) التي يلجأ اليها ابن سينا في البرهان على ان البسيط غير منقسم .

ان فكرة الواحد البسيط ، كما يعرضها ابن سينا هنا ، تذكرنا بالواحد الذي لا قسمة فيـــه ولا تمييز ، الذي تكلم عنه افلوطين ، او بالفعل المحض الذي ذكره ارسطو ونفى عنه كل تمييز داخلي ، اذ ليس فيه اي اختلاط من « قوة وفعل » او اية صفات متميزة عن ذاته .

وفكرة البساطة التي يؤكد عليها ابن سينا فيما يتعلق بالنفس ، هي دليل على روحانية النفس وعدم فنائها بعد انفصالها عن البدن . لما كان البسيط لا ينحل ، اذ لا اجزاء فيه ، فالنفس البشرية لا تنحل ، فاذن هي خالدة . وهذا ما يبغي ابن سينا الوصول الى اثباته .

الفصل العاشر

فصل في ان تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية[1]

ونقول ان القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص انما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية ، لكان يجب ان لا تعقل ذاتها ، وان لا تعقل الآلة ، ولا ان تعقل انها عقلت . فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها ولا بينها وبين انهـا عقلت آلة ، لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى آلتها وانها عقلت ، فاذن انما تعقل بذاتها لا بالآلة . وايضاً لا يخلو اما ان يكون تعقلها آلتها بوجود ذات صورة آلتها ، اما تلك واما أخرى مخالفة لها ، وهي صورتها ايضاً فيهـا وفي آلتها ، او لوجود صورة اخرى غير صورة آلتها فيها تلك وفي آلتها . فان كان لوجود صورة آلتها ، فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة دائماً . فيجب ان تعقل آلتها دائماً التي كانت تعقل لوصول الصورة اليها . وان كان لوجود صورة غير تلك الصورة ، فان المغايرة بين أشياء مشتركة في حـد واحد ، اما لاختلاف المواد ، واما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي ، والمجرد عن المادة والموجود في المادة . وليس ههنا اختلاف مواد . فان المادة واحدة ، وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود في المادة . فان كليهما في المادة . وليس ههنا اختلاف بالخصوص والعموم ، لأن احدهما انما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها . وهذا المعنى لا يختص بأحدهما دون الآخر ، ولا يجوز ان يكون لوجود صورة اخرى معقولة غير صورة آلتها . فان هذا اشد استحالة ، لان الصورة المعقولة ، اذا حلّت الجوهر القابل ، جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته ، او لما تلك الصورة مضافة اليه . فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة ، وهذه الصورة المعقولة ليست

---

١) قابل « الشفاء » : المقالة الخامسة ، فصل ٢ ، ص ١٢٦ وما بعدها .

صورة هذه الآلة ، ولا ايضاً صورة شيء مضاف اليها بالذات ، لان ذات هذه الآلة جوهر ، ونحن انما نأخذ ونعتبر صورة ذاته . والجوهر ، في ذاته ، غير مضاف اليه . فهذا برهان عظيم على انه لا يجوز ان يدرك المدرك لآلة هي آلته في الادراك . ولهذا كان الحس انما يحس شيئاً خارجاً ، ولا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه . وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا آلته . بل ان تخيل آلته تخيلها لا على نحو يخصها بأنه لا محالة لها دون غيرها ، الاّ ان يكون الحس أورد عليه صورة آلته لو أمكن ، فيكون حينئذ انما يحكي خيالاً مأخوذاً من الحس ، غير مضاف عنده الى شيء ، حتى لو لم يكن هو آلته كذلك لم يتخيله .

برهان آخر في هذا البحث

وايضاً مما يشهد لنا بهذا ، ويقنع فيه ، ان القوى الدرّاكة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها ، من ادامة العمل ، ان تكل لاجل ان الآلات تكلها ادامة الحركة وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها ، والامور القوية الشاقة الادراك توهنها ، وربما افسدتها ، وحتى لا تدرك بعدها الاضعف منها لانغماسها في الانفعال عن الشاق ، كما في الحس : فان المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه ، وربما افسدته ، كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع ، وعند ادراك القوي لا يقوى على ادراك الضعيف ، فان المبصر ضوءًا عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه نوراً ضعيفاً ، والسامع صوتاً عظيماً لايسمع معه ولا عقيبه صوتاً ضعيفاً ، ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة ؛ والامر في القوة العقلية بالعكس : فان ادامتها للتعقل ، وتصورها للامور الاقوى ، يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها . فان عرض لها في بعض الاوقات ملال وكلال ، فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل هي فلا تخدم العقل ، ولو كان لغير هذا لكان يقع دائماً وفي اكثر الاحوال الامر بالضد .

برهان ثالث

وايضاً ، فان البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف ، وذلك دون الاربعين او عند الاربعين . وهذه القوة انما تقوى بعد ذلك في أكثر الامر ، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال ان تضعف حينئذ ؛ لكن ليس يجب ذلك الاّ في احوال وموافاة عوائق دون جميع الاحوال . فليست اذن من القوى البدنية[١] .

سؤال وشرح شرف للاجابة عنه

واما الذي يتوهم من ان النفس تنسى معقولاتها ، ولا تفعل فعلها ، مع مرض البدن عند الشيخوخة ، ان ذلك لها بسبب ان فعلها لا يتم الاّ بالبدن ، فظن غير ضروري ولا حق .

وذلك انه ، بعد ما صح لنا ان النفس تعقل بذاتها ، يجب ان نطلب العلة في هذا العارض المشكك . فان كان يمكن ان يجتمع ان للنفس فعلاً بذاتها وانها ايضاً تترك فعلها مع مرض البدن ولا تفعل من غير تناقص ، فليس لهذا الاعتراض اعتبار ، فنقول : ان النفس لها فعل بالقياس الى البدن ، وهو السياسة ، وفعل بالقياس الى ذاتها والى مبادئها وهو التعقل ، وهما متعاندان ممتنعان ، فانهـا اذا

---

١) يذكر هنا ابن سينا براهين ثلاثة على ان التعقل لا يكون بواسطة البدن .

البرهان الاول : لما كانت النفس تدرك مباشرة صورها ، كما وانها تدرك مباشرة انها تدرك هذه الصور ، فيستحيل ان تتم عملية الادراك هذه بواسطة آلة ، لان الآلة تصبح حينئذ عائقاً بين النفس وبين ادراكها المباشر لذاتها انها داركة ، او بمعنى آخر يزول الادراك .

البرهان الثاني : يلاحظ ابن سينا ان المؤثرات الشديدة على الجسم تمنعه من الشعور مباشرة (بعد ذلك) بالمؤثرات الضعيفة ، بينما القوة الداركة تنتقل مباشرة من ادراك شديد جداً الى ادراك اضعف دون ان تفقد شيئاً من حدة ادراكها لهذا المدرك الضعيف ، الاّ اذا استعانت بالقوة المتخيلة ، لان المخيلة تستعين بالصور المحسوسة .

البرهان الثالث : اذا كان التعقل تابعاً فعلاً للجسم ، فان الجسم يبدأ في الضعف بعد سن الاربعين ، بينما نلاحظ ان قوة التفكير تستمر في الازدياد بعد هذه السن ، مما يدل على ان التعقل غير تابع للبدن.

وهذه البراهين انما يأتي بها ابن سينا ليثبت الفرق الجوهري بين النفس العاقلة والبدن التي حلت فيه ، ولكي يستنتج ، فيما بعد ، ان مصير النفس غير مرتبط بمصير البدن .

اشتغلت بأحدهما انصرفت عن الآخر . ويصعب عليها الجمع بين الامرين . وشواغلها من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوة والغضب والخوف والغم والوجع . وانت تعلم هذا بأنك اذا اخذت تفكر في المعقول ، تعطل عليك كل شيء من هذه ، الاّ ان تغلب وتقسر النفس بالرجوع الى جهتها . وانت تعلم ان الحس يمنع النفس عن التعقل . فان النفس اذا اكبّت على المحسوس شغلت عن المعقول ، من غير ان يكون اصاب آلة العقل او ذاتها آفة بوجه ، وتعلم ان السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل ، فلهذا السبب ما يتعطل افعال العقل عند المرض ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لاجل الآلة ، لكان رجوع الآلة الى حالها يحوج الى اكتساب من الرأس . وليس الامر كذلك ، فانه قد تعود النفس عاقلة لجميع ما عقلته بحاله ، فقد كان اذا ما كسبته موجوداً معها بنوع ما ، الاّ انها كانت مشغولة عنه .

وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في افعالها التمانع ، بل تكثر افعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه ؛ فان الخوف يشغل عن الجوع ، والشهوة تصد عن الغضب ، والغضب يصرف عن الخوف ؛ والسبب في جميع ذلك واحد ، وهو انصراف النفس بالكلية الى امر واحد . فاذا ليس يجب اذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بشيء ان لا يكون فاعلاً فعله ، الاّ عند وجود ذلك الشيء .

ولنا ان نتوسع في بيان هذا الباب . الاّ ان بلوغ الكفاية يسبب الانسياق الى تكلف ما لا يحتاج اليه . فقد ظهر من أصولنا التي قررناها ، ان النفس ليست منطبعة في البدن[1] ، ولا قائمة به . فيجب ان يكون سبيل اختصاصها به سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة الى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئي على سبيل عناية ذاتية مختصة به .

---

١) هنا يميل ابن سينا الى نظرية افلاطون القائلة بأن اتصال النفس بالبدن هو اتصال عرضي ، لا جوهري مثل ما قال ارسطو .

الفصل الحادي عشر

فصل في اعانة القوى الجسدية للنفس الناطقة [1]

ثم نقول ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء : منها ان الحس يورد عليها الجزئيات ، فيحدث لها من الجزئيات امور اربعة :

احدها : انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها ، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به ، والذاتي وجوده ، والعرضي وجوده . فيحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور . وذلك بمعاونة استعمالها للخيال والوهم .

والثاني : ايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة ، على مثل سلب وايجاب . فما كان التأليف فيها بسلب او ايجاب بيناً بنفسه اخذته ، ومـــا كان ليس كذلك تركته الى مصادفة الواسطة .

والثالث : تحصيل المقدمات التجربية ، وهو ان يوجد بالحس محمولاً لازم الحكم لموضوع ، لزوم الايجاب او السلب ، او منافياً له او تالياً موجب الاتصال ، او مسلوبه او موجب العناد ، او مسلوبه غير مناف له . وليس ذلك ، في بعض الاحايين دون بعض . ولا على المساواة ، بل دائماً ، حتى تسكن النفس الى ان يتبين ان من طبيعة هذا المحمول ان تكون فيه هذه النسبة الى هذا الموضوع . والتالي ان يلزم هذا المقدم او ينافيه لذاته لا بالاتفاق ، فيكون ذلك اعتقاداً حاصلاً من حس وقياس . اما الحس ، فلاجل مشاهدة ذلك ، واما القياس ، فلانه لو كان اتفاقياً لما وجد دائماً او في اكثر الامر . وهـــذا كالحكم منا ان

---

١) قابل « الشفاء » : المقالة الخامسة ، فصل ٣ ، ص ٢٢١ وما بعدها .

السقمونيا مسهل للصفراء بطبيعته لاحساسنا ذلك كثيراً ، وبقياسنا انه لو كان لا عن الطبع ، بل عن الاتفاق ، لوجد في بعض الاحايين .

والرابع : الاخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر . فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق ، ثم اذا حصلتها رجعت الى ذاتها ، فان عرض لها شيء من القوى التي دونها يشتغل به شغلتها عن فعلها ، او أضرت بفعلها اذا لم تشغلها ، فلا تحتاج اليها بعد ذلك في خاص فعلها ، الاّ في امور تحتاج النفس فيها خاصة الى ان تعاود القوى الخيالية مرة اخرى لاقتناص مبدأ غير الذي حصل، او معاونة باحضار خيال . وهذا يقع في الابتداء كثيراً ، ولا يقع بعده الاّ قليلاً . واما اذا استكملت النفس وقويت ، فانها تتفرد بافاعيلها على الاطلاق ، وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها . ومثال هذا ان الانسان قد يحتاج الى ذاته وآلات يتوصل بها الى مقصد ما ، فاذا وصل اليه ، ثم عرض من الاسباب ما يحمله على مفارقته ، صار السبب الموصل بعينه عائقاً . ثم ان البراهين التي اقمناها على محل المعقولات ، اعني النفس الناطقة ، ليس بجسم ولا هي قوة في جسم ، فقد كفتنا مؤونة الاستشهاد على صحة قيام النفس بذاتها مستغنية عن البدن ؛ الاّ انا نستشهد لذلك ايضاً من فعلها[١] .

١) يوضح هنا ابن سينا الى اي مدى تستعين النفس بالبدن في تحصيل المعقولات . فان عملية التجريد والتعميم تبدأ من المحسوسات ، ثم تطبيق المعقولات الاولية ، من بديهيات واوليات ، لا يكون الاّ على الجزئيات التي تأتينا عن طريق الحس . ثم ان الاخبار المتواترة تأتينا ايضاً عن طريق الحس (السمع) ، ولكن النفس تطبق عليها المبادئ العقلية .

وخلاصة القول : تحتاج النفس العاقلة الى البدن في الحصول على ادراكات حسية لكي تطبق عليها مبادئ عقلية .

وهذا ما يذكرنا بالتمييز الذي جعله ، فيما بعد ، كنط ، الفيلسوف الالماني ، في المعرفة ، حيث قال انها تتكون من « مادة وصورة » ، والمادة تأتينا عن طريق الحواس ، والصورة هي المبادئ والاحكام العقلية التي يطبقها العقل على المحسوسات، فيربط ما بينها ويكوّن هكذا المعرفة .

الفصل الثاني عشر

فصل في اثبات حدوث النفس[1]

ونقول ان النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى. فان وجدت قبل البدن ، فاما ان تكون متكثرة الذوات ، او تكون ذاتاً واحدة. ومحال ان تكون ذوات متكثرة ، وان تكون ذاتاً واحدة ، على ما يتبين. فمحال ان تكون قد وجدت قبل البدن — فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد فنقول :

ان مغايرة الانفس قبل الابدان بعضها لبعض ، اما ان يكون من جهة الماهية والصورة ، واما ان يكون من جهة النسبة الى العنصر. والمادة متكثرة بالامكنة التي تشتمل كل مادة على جهة منها ، والازمنة التي تختص كل نفس بواحد منها في حدوثها في مادتها والعلل القاسمة لمادتها ، وليست متغايرة بالماهية والصورة ، لان صورتها واحدة. فاذن انما تتغاير من جهة قابل الماهية ، او المنسوب اليه الماهية بالاختصاص ؛ وهذا هو البدن.

واما قبل البدن ، فالنفس مجرد ماهية فقط ، فليس يمكن ان تغاير نفس نفساً بالعدد ، والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً. وهذا مطلق في كل شيء. فان الاشياء التي ذواتها معان فقط فتكثُّر نوعياتها انما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها او بنسبة ما اليها والى ازمنتها فقط. واذا كانت مجردة اصلاً ، لم تفترق بما قلنا. فمحال ان يكون بينها مغايرة وتكاثر. فقد بطل ان تكون الانفس ، قبل دخولها الابدان ، متكثرة الذات بالعدد.

فاقول : ولا يجوز ان تكون واحدة الذات بالعدد ، لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان. فاما ان يكون قسمي تلك النفس الواحدة ، فيكون

---

١) قابل « الشفاء » : المقالة الخامسة ، الفصل الثالث ، ص ٢٢٣ وما بعدها .

الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة. وهذا ظاهر البطلان بالاصول المتقررة في الطبيعيات. واما ان تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتاج ايضاً الى كثير تكلف في ابطاله.

فقد صح اذن ان النفس تحدث كما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبـادئ الاولية نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه، يخصها به ويصرفها عن كل الاجسام غيره بالطبع، الا بواسطته. فلا بد انها، اذا وجدت متشخصة، فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصاً. وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلوح احدهما للاخر؛ وان خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة. وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بواسطته، وتزيد فيه بالطبع، لا بواسطته. واما بعد مفارقة البدن، فان النفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت، وباختلاف ازمنـة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي بحسب ابدانها المختلفة لا محالة باحوالها[١].

---

١) في هذا الفصل يرد ابن سينا رأي افلاطون القائل بوجود الانفس قبل حلولها البدن، واثبت ان النفس تحدث عندما يتهيأ لها البدن.

ولما كانت فلسفة ابن سينا فيضية، مثل فلسفة الفارابي، فان العقل الفعال (وهو عقل مفارق) هو الذي يرسل نفساً الى البدن المهيأ لقبولها.

الفصل الثالث عشر

فصل في ان النفس لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد[1]

ونقول انها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلاً .

اما انها لا تموت بموت البدن ، فلان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق . وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق فاما ان يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود ، واما ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، واما ان يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان .

فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود ، وذلك امر ذاتي له لا عارض ، فكل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه . فليس ، لا النفس ولا البدن ، بجوهر ، لكنهما جوهران . وان كان ذلك امرًا عرضياً ، لا ذاتياً . فاذا فسد احدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .

وان كان تعلقها به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذ . والعلل اربع : فاما ان يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود ؛ واما ان يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب ، كالعناصر للابدان ، او بسبيل البساطة كالنحاس للصنم ؛ واما ان يكون علة صورية ، واما ان يكون علة كمالية . ومحال ان يكون علة فاعلية : فان الجسم ، بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ، وانما يفعل بقواه . ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل . ثم القوى الجسمانية كلها ، اما اعراض واما صور مادية ، ومحال

---

١) قابل « الشفاء » : المقالة الخامسة ، فصل ٤ ، ص ٢٢٧ وما بعدها .

ان تفيد الاعراض او الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ، ووجود جوهر مطلق .

ومحال ايضاً ان يكون علة قابلية ، فقد بينا وبرهنا ان النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه . فلا يكون اذن البدن متصوراً بصورة النفس ، لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب ، بان يكون اجزاءٌ من اجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً ما ومزاجاً ما فتطبع فيها النفس . ومحال ان يكون الجسم علة صورية للنفس ، او كمالية ، فان الاولى ان يكون الامر بالعكس.

فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية . وان كان البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ، فانه اذا حدثت مادة بدن تصلح ان تكون آلة للنفس ومملكة لها احدثت العلل المفارقة النفس الجزئية ، وحدث عنها ذلك ، لان احداثها بلا سبب مخصص احداث واحدة دون واحدة محال . ومع ذلك يمتنع وقوع الكثرة فيها بالعدد ، لما قد بيناه . ولانه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من ان تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ لنسبته اليه ، كما تبين في العلوم الاخرى . ولانه لو كان يجوز ايضاً ان تكون النفس الجزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل ، لكانت معطلة الوجود ؛ ولا شيء معطل في الطبيعة . ولكن اذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ ان يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس[١] . وليس ، اذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء ، يجب ان يبطل مع بطلانه . انما يكون ذلك اذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه . وقد تحدث امور عن امور ، وتبطل هذه الامور وتبقى تلك الامور اذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً اذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير الذي انما تهيأ افادة وجودها مع وجوده . ومفيد وجود النفس شيء غير جسم كما بينا ، ولا قوة ، في جسم ، بل هو ، لا محالة ، جوهر آخر غير جسم . فاذا كان وجودها من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقها للوجود فقط ،

---

١) في الشفاء : وليس ذلك في النفس فقط بل كل ما يحدث بعد ما لم يكن من الصور فانما يرجح وجوده عن لا وجوده استعداد المادة له وصيرورتها خليقة به .

فليس لها تعلق في نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة لها بالعرض . فلا يجوز اذن ان يقال ان التعلق بينهما على نحو يوجب ان يكون الجسم متقدماً تقدم العلية (بالذات) على النفس .

واما القسم الثالث مما ذكرنا في الابتداء ، وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود ، فاما ان يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل ان يتعلق وجودها به ، وقد تقدمته في الزمان ، واما ان يكون التقدم في الذات لا في الزمان ، لانه في الزمان لا يفارقه . وهذا النحو من التقدم هو ان تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم ان يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم في الوجود اذا فرض المتأخر قد عدم ؛ لا ان فرض عـــدم المتأخر اوجب عدم المتقدم ، ولكن لان المتأخر لا يجوز ان يكون عُـدِمَ ، الاّ وقــد عرض اولا بالطبع للمتقدم ما عدمه ، فحينئذ عُـدِمَ المتأخرُ . فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ، لانه انما افترض المتأخر معدوماً بعد ان عرض للمتقدم ان عدم في نفسه . واذا كان كذلك ، فيجب ان يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ؛ وان لا يكون البتة البدن يفسد بسبب يخصه . لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب . فباطل ان تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ، ثم يفسد البدن البتة بسبب في نفسه . فليس اذاً بينهما هذا التعلق . واذا كان الامر على هذا ، فقد بطل انحاء التعلق كلها . وبقي ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل .

واما انها لا تقبل الفساد اصلاً ، فأقول ان سبباً آخر لا يعدم النفس البتة ، وذلك ان كل شيء من شأنه ان يفسد بسبب ما ، ففيه قوة ان يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ، ومحال ان يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة ان يفسدوفعل ان يبقى ، بل تهيوءه للفساد ليس لعلة ان يبقى . فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل . واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل ، لان اضافة ذلك الى الفساد ، واضافة هذا الى البقاء ، فاذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذا المعنيان .

فنقول ان الاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى ، وقوة ان يفسد . واما في الاشياء البسيطة المفارقة الذات، فلا يجوز ان يجتمع هذان الامران .

واقول بوجه آخر مطلق انه لا يجوز ان يجتمع في شيء احديّ الذات هذان المعنيان . وذلك لان كل شيء يبقى وله قوة ان يفسد ، فله قوة ايضاً ان يبقى ، لان بقاءه ليس بواجب ضروري . واذا لم يكن واجباً ، كان ممكناً . والامكان هو طبيعة القوة . فاذن يكون له في جوهره قوة ان يبقى وفعل ان يبقى ، لا محالة ، ليس هو قوة ان يبقى منه ، وهذا بيّن . فيكون اذا فعل ان يبقى منه امر يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى منه، فتلك القوة لا تكون لذات مّا بالفعل، بل للشيء الذي يعرض لذاته ان يبقى بالفعل ، لا انه حقيقة ذاته . فيلزم من هذا ان تكون ذاته مركبة من شيء ، اذا وجد له ، كان به ذاته موجوداً بالفعل ، وهو الصورة في كل شيء ؛ ومن شيء حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه قوته ، وهو مادته . فان كانت النفس بسيطة مطلقة ، لم تنقسم الى مادة وصورة ، فلم تقبل الفساد ، وان كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ، ولنصرف القول الى نفس مادته ، ولنتكلم فيها ، ونقول ان تلك المادة ، إما ان تنقسم هكذا دائماً ، ويثبت الكلام دائماً ، وهذا محال ؛ واما ان لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ. وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ ، والاصل لا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر . فبين ان كل شيء هو بسيط غير مركب، او هو أصل مركب ، وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم بالقياس الى ذاته . فان كانت فيه قوة ان يعدم ، فمحال ان يكون فيه فعل ان يبقى . واذا كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد ، فليس فيه قوة ان يعدم . فبين اذن ان جوهر النفس ليس فيه قوة ان يفسد . واما الكائنات التي تفسد ، فان الفاسد منها هو المركب المجتمع ، وقوة ان تفسد وان تبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد ، بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين . فليس اذن في الفاسد المركب لا قوة ان يبقى ولا قوة ان يفسد ، فلم يجتمعا فيه . واما المادة ،

فاما ان تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم ، واما ان تكون باقية بقوة بها تبقى ، وليس لها قوة ان تفسد ، بل قوة ان تفسد لشيء آخر فيها يحدث . والبسائط التي في المادة ، فان قوة فسادها هو للمادة لا في جوهرها . والبرهان الذي يوجب ان كل كائن فاسد من جهة تناهي قوتي البقاء والبطلان ، انما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ؛ ويكون في المادة قوة ان تبقى فيه هذه الصورة ، وقوة ان تفسد هي فيه معاً . فقد بان اذن ان النفس البتة لا تفسد . والى هذا سقنا كلامنا . وهذا ما اردناه[١] .

---

١) في اثباته لخلود النفس ، يرد ابن سينا القول القائل بان النفس حاصلة من تناسق اجزاء البدن ، بمعنى ان البدن علة وجود النفس ، فاذا انحل البدن ، وهو العلة ، زال المعلول ، وهي النفس . هذا هو قول الفلاسفة الطبيعيين القدماء والاطباء . وقد سبق لافلاطون ان رد عليهم في عدة محاورات ، لا سيما محاورة « الفيدون » .

وقد سبق لابن سينا ان اثبت ان جوهر النفس يختلف تماماً عن جوهر البدن ، لذلك اصبح من السهل على ابن سينا ان يستنتج ان مصير النفس لا يتبع مصير البدن .

الفصل الرابع عشر

فصل في بطلان القول بالتناسخ[1]

وقد اوضحنا ان الانفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان ؛ على ان تهيؤ الابدان يوجب ان يقتضي[2] وجود النفس لها من العلل المفارقة . وظهر من ذلك ان هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت ، حتى يكون وجود النفس الحادثة ليس لاستحقاق هذا المزاج نفساً حادثة تدبره ، ولكن كان يوجد نفس واتفق ان وجد معها بدن ؛ فحينئذ لا يكون للتكثر علة ذاتية البتة ، بل عرضية . وقد عرفنا ان العلل الذاتية هي اولا ، ثم العرضية . فاذا كان كذلك ، فكل بدن يستحق ، مع حدوث مزاجه ، حدوث نفس له ، وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه ، اذ اشخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها تتقوم . فاذا فرضنا تناسختها ابدان ، وكل بدن فانه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به — فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً . ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه ، كما قلنا ، بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن ، وينفعل البدن عن تلك النفس . وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفساً واحدة ، هي المصرفة والمدبرة للبدن الذي له . فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ، ولا هي بنفسها ، ولا تشتغل بالبدن ، فليس لها علاقة مع البدن ، لان العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو . فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه . وبهذا المقدار ، لمن اراد الاختصار ، كفاية ؛ بعد ان فيه كلاماً طويلاً[1] .

---

١) قابل « الشفاء » : المقالة الخامسة ، فصل ٤ ، ص ٢٣٣ وما بعدها .

٢) في « الشفاء » يفيض .

١) لقد قال ، قديماً ، افلاطون بتناسخ الانفس ، واعتبر هذا التناسخ عقاباً لها . ودافع ، فيما بعد ، اخوان الصفاء عن هذه النظرية وقالوا ان عالم الكون والفساد ، الذي هو عالم العناصر ، هو العالم الذي يجب ان تتألم فيه الانفس الشريرة ، متنقلة من جسم الى آخر حتى تصبح طاهرة نقية ، فتعود الى مصدرها ، اعني النفس الكلية . ويحاول ابن سينا ان يثبت منطقياً استحالة مثل هذا التناسخ .

الفصل الخامس عشر

فصل في وحدة النفس[1]

ونقول ان النفس ذات واحدة ، لها قوى كثيرة . ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ، بل يكون للحس مبدأ على حدة ، وللغضب مبدأ على حدة ، ولكل واحدة من الاخرى مبدأ على حدة ، لكان الحس ، اذا ورد عليه شيء ، فاما ان يرد ذلك المعنى على الغضب او الشهوة . فتكون القوة التي بها تغضب بها بعينها تحس وتتخيل ؛ فتكون القوة الواحدة تصدر عنها افعال مختلفة الاجناس . او يكون قد اجتمع الاحساس والغضب في قوة واحدة ؛ فلا يكون اذاً قد تفرقا في قوتين لا مجمع لهما ، بل لما كانت هذه تشغل بعضها بعضاً ويرد تأثير بعضها على بعض ، فاما ان يكون كل واحد منها من شأنه ان يستحيل باستحالة الآخر ، او يكون شيء واحد هو يجمع هذه القوى ، وكلها تؤدي اليه ، فتقبل عن كلها ما يورده .

والقسم الاول محال ، لان كل قوة فعلها خاص بالشيء الذي قيل انه قوة له ، وليس تصلح كل قوة لكل فعل : فقوة الغضب ، بما هي قوة الغضب ، لا تحس ؛ وقوة الحس ، لا تغضب . فبقي القسم الثاني ، وهو انها كلها تؤدي الى مبدأ واحدة .

فان قال قائل : ان قوة الغضب ليس تنفعل عن الصورة المحسوسة ، لكن الحس ، اذا احس بالمحسوس ، لزمه انفعال قوة الغضب بالغضب ، وان لم يكن ينفعل بصورة المحسوس .

فالجواب على هذا ان ذا محال . وذاك ان قوة الغضب ، اذا انفعلت عن قوة الحس ، فاما ان ينفعل عنه لان تأثيراً وصل اليه منه ، وذلك التأثير هو تأثير

١) قابل « الشفاء » : المقالة الخامسة ، فصل ٧ ، ص ٢٥٠ وما بعدها .

ذلك المحسوس ، فيكون انفعل عن ذلك المحسوس . وكلما انفعل عن المحسوس ، بما هو محسوس ، فهو حاس – واما ان يكون ينفعل عنه لا من جهة ذلك المحسوس ، فلا يكون الغضب من ذلك المحسوس ، وقد فرض ذلك المحسوس . هذا خلف . وايضاً ، فانا نقول : انا لما احسسنا بكذا غضباً ، ويكون هذا كلاماً حقاً ، فيكون شيء واحد هو الذي احس فغضب – وهذا الشيء الواحد ، اما ان يكون جسم الانسان او نفسه . فان كان جسم الانسان ، فاما ان يكون جملة اعضائه ، واما ان يكون بعض اعضائه ؛ ولا يصح ان يكون جملة اعضائه ، فانه لا يدخل في هذه اليد والرجل ؛ ولا يجوز ايضاً ان يكون عضواً من اعضائه ، هذا احس وهذا غضب ؛ فانه لا يكون حينئذ شيء واحد احس فغضب – ولا ايضاً عضو واحد ، هو عند اصحاب هذا القول ، موضوع للأمرين جميعاً . فعسى ان الحق هو ان قولنا اننا احسسنا فغضبنا ، معناه ان شيئاً منا احس وشيئاً منا غضب ؛ لكن مراد القائل انا احسسنا فغضبنا ، ليس ان هذا منا في شيئين ، بل ان الشيء الذي أدى اليه الحس هذا المعنى عرض له ان غضب . فاما ان يكون هذا القول بهذا المعنى كاذباً ، واما ان يكون الحق هو ان الحاس والذي يغضب شيء واحد . لكن هذا القول بيّن الصدق . فاذن الذي يؤدي اليه الحس محسوسه هو الذي يغضب ، وكونه بهذه المنزلة ، وان كان جسماً ، فليس له ، بما هو جسم ؛ فهو اذن له بما هو ذو قوة بها يصلح لاجتماع هذين الامرين فيه . وهذه القوة ليست طبيعية ، فهي اذن نفس . فاذن ليس موضوع اجتماع هذين الامرين جملة جسمنا ، ولا عضوين منا ، ولا عضواً واحداً ، بما هو طبيعي ؛ فبقي ان يكون مجتمع نفساً بذاتها او جسماً من جهة ما هو ذو نفس بالحقيقة . فالمجتمع هو النفس ، ويكون ذلك النفس هو المبدأ لهذه القوى كلها . ويجب ان يكون تعلقه بأي عضو يتولد فيه الحياة . فمحال ان يحيا عضو بلا تعلق قوة نفسانية به ، وان يكون اولى ما يتعلق بالبدن لا هذا المبدأ بل قوة يحدث معه – واذا كان كذلك ، فيجب ان يكون متعلق هذا المبدأ هو القلب ، لا محالة .

وهذا الرأي مخالفة من الفيلسوف (ارسطو) لرأي الالهي (افلاطون) ، وفيه موضع شك ؛ وهو انا نجد القوى النباتية تكون في النبات ولا نفس حساسة ولا نفس ناطقة ، ويكونان معاً في الحيوان ولا نفس ناطقة . فاذن كل واحد منهما قوة اخرى غير متعلقة بالآخر . والذي يجب ان يعرف حتى ينحل به هذا الشك ، ان الاجسام العنصرية يمنعها صرفية التضاد عن قبول الحياة . وكلما امعنت في هدم صرفية التضاد وردته الى التوسط الذي لا ضد له ، جعلت تقرب الى شبه بالاجسام السماوية ، فتستحق بذلك القدر لقبول قوة محيية من المبدأ المفارق المدبر . ثم اذا ازدادت قرباً من التوسط ، ازدادت قبولا للحياة ، حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن ان يكون اقرب منها الى التوسط واهدم للطرفين المتضادين ، فتقبل جوهراً مقارب الشبه من وجه ما للجوهر المفارق ، كما قبلته الجواهر السماوية واتصلت به . فيكون حينئذ ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ومن هذا الجوهر — ومثال هذا في الطبيعيات ان تتوهم مكان الجوهر المفارق ناراً ، بل شمساً ومكان البدن جرماً يتأثر عن النار ، وليكن كوماً ما ، وليكن مكان النفس النباتية تسخينها اياه ، ومكان النفس الحيوانية انارتها له ، ومكان النفس الانسانية اشتعالها فيه ناراً . فنقول : ان ذلك الجسم المتأثر كالكوم ان كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل اضاءته وانارته ويشتعل شيء منه عنه ، ولكنه يكون وضعاً يقبل تسخينه ، ولم يقبل غير ذلك . فان كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه ، ومع ذلك فهو مكشوف له او مستشف او على نسبة اليه يستنير عنه استنارة قوية ، فانه يسخن عنه ويستضيء معاً . فيكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ ايضاً مع ذلك الفارق لتسخينه . فان الشمس تسخن بالشعاع . ثم ان كان الاستعداد اشد ، وهناك ما من شأنه ان يشتعل عن المؤثر الذي من شأنه ان يحرق بقوته او شعاعه ، اشتعل ، فحدثت الشعلة جرماً شبيهاً بالمفارق من وجه . ثم تلك الشعلة ايضاً تكون مع المفارق علة للتنوير وللتسخين معاً ، ولو بقيت وحدها لاستمر التنوير والتسخين ، ومع هذا فقد كان يمكن ان يوجد التسخين وحده ، او التسخين والتنوير وحدهما ، وليس المتأخر منهما مبدأ يفيض عنه المتقدم ، وكان اذا اجتمعت الجملة تصير

حينئذ كل ما فاض متأخراً مبدأ ايضاً للمتقدم وفايضاً عنه المتقدم . فهكذا ليتصور في القوى النفسانية ، وقد وضح لنا من ذلك ايضاً ان وجود النفس مع البدن — وليس حدوثها عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية[1] .

١) ان تعدد القوى في النفس يحتاج الى قوة موحدة تجمع بينها ؛ والاّ ، اذا كانت كل قوة مستقلة بذاتها لما استطعنا ان نرد الى ذات واحدة مختلف الحالات والادراكات والاحساسات التي نمر بها — والقوة الموحدة هي النفس ذاتها التي منها تتفرع مختلف القوى ، فتقوم كل قوة بوظيفة اختصت بها .

ويعتبر ابن سينا مختلف القوى : المغذية والحاسة والعاقلة ، التي تقوم بها النفس ، لا كأنها انفس متميزة تقوم كل واحدة بوظيفة معينة ، بل يعتبرها قوى مختلفة ومتميزة صادرة عن اصل واحد وهو النفس ذاتها .

ويذكر ابن سينا اعتراض ارسطو على قول افلاطون بأن هناك ثلاث انفس مختلفة : واحدة نباتية ، والثانية حاسة ، والثالثة عاقلة ، تقوم كل واحدة بوظيفتها . ويقول ابن سينا ان نسبة هذا القول لافلاطون مشكوك فيها .

وفعلاً ، يتحدث افلاطون احياناً عن قوى ثلاث لنفس واحدة ، كما جاء في « الجمهورية » م ٤ ص ٤٢٦—٤٤٠ ، واحياناً يتكلم عن ثلاث انفس في الانسان ، كما جاء في « تيماوس » .

الفصل السادس عشر

فصل في الاستدلال باحوال النفس الناطقة على وجود العقل الفعال، وشرحه بوجه ما[1]

فنقول ان القوة النظرية في الانسان ايضاً تخرج من القوة الى الفعل بانارة جوهر هذا شأنه عليه؛ وذلك لان الشيء لا يخرج من القوة الى الفعل الاّ بشيء يفيده الفعل، لا بذاته. وهذا الفعل الذي يفيده اياه هو صورة معقولاته – فاذا ههنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات. فذات هذا الشيء، لا محالة، عنده صور المعقولات. وهذا الشيء اذن بذاته عقل. ولو كان بالقوة عقلاً لامتد الامر الى غير نهاية. وهذا محال. او وقف عند شيء هو بجوهره عقل وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل في ان يصير بالفعل عقلاً؛ وكان يكفي وحده سبباً لاخراج العقول من القوة الى الفعل. وهذا الشيء يسمى، بالقياس الى العقول التي بالقوة وتخرج منها الى الفعل، عقلاً فعالا، كما يسمى العقل الهيولاني، بالقياس اليه، عقلاً منفعلاً، او يسمى الخيال، بالقياس اليه، عقلاً منفعلاً آخر. ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً.

ونسبة هذا الشيء الى انفسنا، التي هي بالقوة عقل، والى المعقولات، التي هي بالقوة معقولات، نسبة الشمس الى ابصارنا التي هي بالقوة رائية، الى الالوان التي هي بالقوة مرئية. فانها اذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الاثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل، وعاد البصر رائياً بالفعل. فكذلك هذا العقل الفعّال، تفيض منه قوة تسيح الى الاشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل. وكما ان الشمس

١) قابل «الشفاء»: المقالة الخامسة، فصل ٥، ص ٢٣٤ وما بعدها.

بذاتها مبصرة وسبب لان تجعل المبصر بالقوة مبصرًا بالفعل ، فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لان يجعل سائر المعقولات ، التي هي بالقوة ، معقولة بالفعل . لكن الشيء الذي هو بذاته معقول ، هو بذاته عقل . فان الشيء الذي هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة ، وخصوصاً اذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها . وهذا الشيء هو العقل بالفعل ايضاً فاذن هذا الشيء معقول بذاته ابدًا بالفعل وعقل بالفعل[١] .

١) يجاري ابن سينا هنا استاذه الفارابي في نظرية الفيض ، ويجعل العقل الفعال محلاً للحقائق الازلية ، والمعاني الكلية التي يفيضها على العقول البشرية . والمعروف في الفلسفة الفيضية ، ان هذا العقل الفعال هو واهب الصور لعالم العناصر . والصور هي جواهر الاشياء وماهياتها . فادراك هذه الماهيات ، أي المعاني الكلية ، من قبل الانفس البشرية ، لا يكون الاّ بواسطة العقل الفعال الذي هو بمثابة الشمس المضيئة لهذه المعاني ، حتى تصبح معقولة من الانفس البشرية . وهذا ما يعرف ايضاً بالاشراق عند ابن سينا .

ولكن استعداد الانفس البشرية في تلقي هذه الحقائق يختلف من نفس الى نفس (انظر الفصلين الرابع والخامس من هذا الكتاب) .

النَجاة

القسم الثالث : فى الالهيات ، المقالة الثانية

فصل في معاد الانفس الانسانية

المعاد الجسماني والروحاني :

يجب ان تعلم ان **المعاد منه مقبول من الشرع** ، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوّة ، وهو الذي للبدن عند البعث . وخيرات البدن وشروره معلومة لا يُحتاج الى ان تُعلَم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها نبيّنا المصطفى محمد ﷺ ، حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرَكٌ بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوّة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتتان بالمقاييس ، اللتان للانفس ، وان كانت الاوهام منّا تقصِّر عن تصورها الآن لما نوضح عن العلل .

والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك ، وان أُعطوها فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة ، التي هي مقاربة الحق الاول على ما نصفه عن قريب .

اصول السعادة والشقاوة :

فلنُعرِّف حال هذه السعادة ، والشقاوة المضادّة لها ؛ فان البدنية مفروغ منها في الشرع فنقول :

— يجب ان تعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرًا يخصّها ، واذًى وشرًا يخصها . مثاله : ان لذة الشهوة وخيرها ان يتأدى اليها كيفية محسوسة ملائمة من

الحسة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكّر الامور الموافقة الماضية . واذى كل واحد منها ما يضاده وتشترك كلها نوعاً من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير ، واللذة الخاصة بها ، والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل . فهذا اصل .

— وايضاً فان هذه القوى ، وان اشتركت في هذه المعاني ، فان مراتبها في الحقيقة مختلفة : فالذي كماله أتم وافضل والذي كماله اكثر ، والذي كماله ادوم ، والذي كماله اوصل اليه ، واحصل له ، والذي هو في نفسه اكمل فعلاً وافضل ، والذي هو في نفسه اشد ادراكاً ، فاللذة ابلغ له ، واوفى ، لا محالة . وهذا اصل .

— وايضاً فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمالٍ ما بحيث يُعلم انه كائن ولذيذ ، ولا يُتصور كيفيته ، ولا يُشعر باللذاذة ، ما لم يحصل . وما لم يُشعر به ، لم يُشتَق اليه ، ولم يُنزع نحوه ، مثل العنين ، فانه متحقق ان للجماع لذة ، ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة اخرى (كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل به ادراك وان كان مؤذياً) ، وفي الجملة فانه لا يتخيله ، وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة ، والاصم عند الالحان المنتظمة . ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهي ، كما للحمار ، في بطنه وفرجه ، وان المبادئ الاولى ، المقرّبة عند ربّ العالمين ، عادمةٌ اللذة والغبطة ، وان رب العالمين ، عزّ وجلّ ، ليس لـــه في سلطانه ، وخاصية البهاء الذي له ، وقوته الغير المتناهية ، امرٌ في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجلّه عن ان يُسمى لذة . ثم أللحمار والبهائم حالة طيبة لذيذة ؟ كلا ، بل اي نسبة تكون لما للمبادئ العالية الى هذه الخسيسة ؟! ولكننا نتخيل هذا ، ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس . فحالنا عنده كحال الاصم ، الذي لم يسمع قط في عمره . ولا تخيل ، اللذةَ اللحنية ، وهو متيقن لطيبها . وهذا اصل .

– وايضاً فان الكمال ، والامر الملائم ، قد يتيسر للقوة الدراكة ، وهناك مانع او شاغلٌ للنفس ، فتكرهه ، وتؤثر ضده عليه ؛ مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات ، وربما لم تكن كراهية ، ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة ، فلا يشعر بهما ولا يستلذهما . وهذا اصل .

– وايضاً فانه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ، ولا تحس به ، ولا تنفر عنه ، حتى اذا زال العائق تأذت به ، ورجعت الى غريزتها ، مثل الممرور ، فربما لم يحس بمرارة فيه الى ان يصلح مزاجه وتشفى اعضاؤه ، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له . وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة ، كارهاً له ، وهو اوفق شيء له ، ويبقى عليه مدة طويلة ، فاذا زال العائق ، عاد الى واجبه في طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه . وقد يحصل سبب الالم العظيم ، مثل احراق النار وتبريد الزمهرير ، إلا ان الحس مؤوف ، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم .

فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض الذي نؤمه ، فنقول :

كمال النفس الناطقة :

ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالماً عقلياً ، مرتسماً فيها صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل ، مبتدئاً من مبدإ الكل ، سالكاً الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالابدان ، ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ؛ ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ؛ فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره . واذا قيس

هذا بالكمالات المعشوقة ، التي للقوى الاخرى ، وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها ان يقال انه اتم وافضل منها ، بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة ، وسائر ما يتفاوت به لذائذ المدركات مما ذكرناه .

واما الدوام ، فكيف يقاس الدوام الابدي بالدوام المتغيّر الفاسد ؟

واما شدة الوصول ، فكيف يكون حالٌ ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سارٍ في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو ، بلا انفصال ، اذ العقل والمعقول والعاقل شيء واحد ، او قريب من واحد ؟ واما ان المدرك في نفسه اكمل ، فأمر لا يخفى ؛ واما انه اشد ادراكاً فأمر ايضاً تعرفه بأدنى تذكر لما سلف بيانه . فان النفس النطقية اكثر عدد مدركات ، واشد نقصياً للمدرك وتجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض ؛ وله الخوض في باطن المدرك وظاهره . بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك ، او كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ؟

ولكننا في عالمنا ، وبدننا ، وانغماسنا في الرذائل ، لا نحس بتلك اللذة ، اذا حصل عندنا شيء من اسبابها . كما اومأنا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول . ولذلك لا نطلبها ولا نحنّ اليها ، اللهم الاّ ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما من اعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفسية .

ونسبة التذاذنا هــذا الى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روائح المذوقات الى الالتذاذ بتطعمها ، بل ابعد من ذلك بعداً غير محدود . وانت تعلم ، اذا تأملت عويصاً يهمك وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس . والانفس العامية ايضاً كذا ، فانها تترك الشهوات المعرضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او شوق لغلبة ؛ وهذه كلها احوال عقلية ، فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على المكروهات الطبيعية . فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء ؛ فكيف في الامور النبيهة العالية ؟ الا

ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الامور النبيهة لما قيل من المعاذير ؟

واما اذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منّا قد تنبهت وهي في البدن لكمالها ، الذي هو معشوقها ، ولم تُحصّله ، وهي بالطبع نازعةٌ اليه — اذ عقلت بالفعل انه موجود — ، الاّ ان اشتغالها بالبدن ، كما قلنا ، قد انساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسي المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل ، وكما ينسى المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ، وكما تميل الشهوة بالمريض الى المكروهات بالحقيقة ، عرضَ حينئذ من الالم بفقدانه كفءُ ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ، ودللنا على عظم منزلتها . فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعادلها تفريق النار للاتصال وتبديدها ، وتبديل الزمهرير للمزاج . فيكون مثلنا ، حينئذ ، مثل المخدر الذي اومأنا اليه فيما سلف ، او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه الحس من الشعور به ، فلم يتأذَّ . ثم عرض ان زال العائق ، فشعر بالبلاء العظيم .

واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها به ، اذا فارقت البدن ، ان تستكمل الاستكمال التام الذي لها ان تبلغه ، كان مثلُها مثلَ المُخدَر الذي أذيق الطعم الألذ ، وعرض للحال الاشهى ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخدَر فطالع اللذة العظيمة دفعة . وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة ، وهي أجل من كل لذة وأشرف .

فهذا هو السعادة ، وتلك هي الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوةَ العقلية الشوقَ الى كمالها ؛ وذلك عندما تبرهن لهم ان من شأن النفس ادراك ماهية الكمال بكسب المجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل . فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول . ولا ايضاً في سائر القوى ، بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب .

واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق ، لان هذا الشوق انما يحدث حدوثاً ، وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوى النفسانية ان ههنا اموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت — واما قبل ذلك فلا يكون ، لان الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأي اوليّاً ، بل رأياً مكتسباً . فهؤلاء ، اذا اكتسبوا هذا الرأي، لزم النفسَ ضرورةً هذا الشوق ؛ فاذا فارقت ، ولم يحصل معها ما تبلغ به ، بعد الانفصال ، الى التمام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الابدي ، لان اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير ، وقد فات . وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الأنسي ، واما معاندون جاحدون ، متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون اسوأ حالاً لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .

واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصوّر المعقولات حتى تجاوز به الحد ، الذي في مثله تقع هذه الشقاوة ، وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة ، فليس يمكنني ان انص عليه نصاً إلاّ بالتقريب . واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائيـــة للامور الواقعة في الحركات الكلية ، دون الجزئية ، التي لا تتناهى . ويتقرر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه . ويتصور العناية وكيفيتها ؛ ويتحقق ان الذات ، المتقدمة للكل ، أي وجود يخصّها ، وأية وحدة تخصها ، وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثّر ولا تغيّر بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الموجودات اليها .

ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً . وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الاّ ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق الى ما هناك ، وعِشق لما هناك ، يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة .

ضرورة الفضيلة :

ونقول ايضاً ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلاّ باصلاح الجزء العملي من النفس . ونقدم لذلك مقدمة ، وكنا قد ذكرناها فيما سلف .

فنقول : ان الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم روية . وقد مر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بان يفعل افعال التوسط ، بل ان يحصل ملكة التوسط . وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً . اما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها هيئة الاذعان والانفعال ، واما القوة الناطقة فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء ، كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً ، ولكن بعكس هذه النسبة . ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوة الحيوانية واذا قويت القوة الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت في النفس الناطقة هيئة اذعانية ، واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة ، من شأنه ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف اليه . واما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرئة عن الهيئات الانقيادية ، وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها الى جهة البدن ، بل عن جهته . فان التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً . ثم جوهر النفس ، انما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، ان حصل له ، او الشعور بألم النقصان ، ان قصر عنه ، لا بان النفس منطبعة في البدن ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التي كانت بينهما ، وهو الشوق الجُبلّي الى تدبيره والاشتغال بآثاره وبما يورد عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن . فاذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه فيما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له الى كماله ، وبما يبقى معه يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم

اذاه . ثم ان تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها[١] ، مؤذية له . وانما كان يلهيها عنها ايضاً البدن وتمام انغماسه فيه ؛ فاذا فارقت النفس البدن احست بتلك المادة العظيمة ، وتأذّت بها أذى عظيماً . لكن هذا الاذى ، وهذا الالم ، ليس لامر لازم ، بل لامر عارض غريب ، والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ؛ فيزول ويبطل مع الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها . فيلزم اذاً ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة ، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس ، وتبلغ السعادة التي تخصها .

النفس البلهاء :

اما النفوس البله ، التي لم تكتسب الشوق[٢] ، فانها ، اذا فارقت البدن ، وكانت غير مكتسبة الهيئات البدنية الرديئة ، صارت الى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة . وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوّة بشوقها الى مقتضاها ، فتعذب عذاباً شديداً بفقد البدن ، ومقتضيات البدن ، من غير ان يحصل المشتاق اليه ؛ لان آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقي .

ويشبه ايضاً ان يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو ان هذه الانفس ، ان كانت زكية ، وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالهم ، على ما يمكن ان يخاطب به العامة ، وتصور في انفسهم من ذلك ، فانهم اذا فارقوا الابدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم ، لاتمام كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق الكمال فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة نحو الاجسام ؛ ولا منع في المواد السماوية عن ان يكون موضوعة لفعل نفس فيها ، قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية — وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيّل شيئاً من الاجرام السماوية — ، فتشاهد جميع ما قيل في الدنيا من احوال القبر

١) اي جوهر النفس .
٢) اي الشوق الى كمالها .

والبعث والخيرات الاخروية – وتكون الانفس الرديئة ايضاً تشاهد العقاب المصوَّر لهم في الدنيا ؛ وتقاسيه ؛ فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية ، بل تزداد عليها تأثيرًا وصفاء ، كما تشاهد ذلك في المنام ؛ فربما كان المحكوم به اعظم شأناً في بابه من المحسوس ، على ان الاخرى اشد استقرارًا من الموجود في المنام ، بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل . وليست الصورة التي ترى في المنام والتي تحس في اليقظة ، كما علمت ، الاّ المرتسمة في النفس ، الاّ ان احداهما تبتدي من باطن وتنحدر اليها ، والثانية تبتدي من خارج وترتفع اليها . فاذا ارتسمت في النفس تم هناك ادراك المشاهدة . وانما يلذ ويوذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس ، لا الموجود من خارج . فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج . فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم ، والخارج سبب بالعرض ، او سبب السبب .

فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان واللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة .

واما الانفس المقدسة ، فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال ، وتتصل بكمالها بالذات ، وتنغمس في اللذة الحقيقية ، وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبري .

ولو كان بقي فيها اثر من ذلك ، اعتقادي او خلقي ، تأذت وتخلفت لاجله عن درجة عليين الى ان ينفسخ عنها[١] .

---

١) في مستهل هذا الفصل ، يقول ابن سينا انه لا يمكن اثبات بعث الاجساد عن طريق العقل . والوحي ، او كما يقول هو « الشريعة الحقة » اخبرت عن هذا البعث ، فعلى المسلم ان يؤمن بما يعلمه الدين . اما ابن سينا ، فانه لم يعتقد بالبعث الجسماني ، وحجته في ذلك هي ان النبي حين يعلم العامة يضرب لهم الامثال ، وهذا ما فعله في امر المعاد . فعليه تكون حقيقة المعاد خلاف ما تعنيه هذه الامثال ، اذ ان الحكماء يبحثون عن المعاد الروحاني لا المعاد الجسماني .

– ثم يخصص ابن سينا هذا الفصل للمعاد الروحاني . واصبح من السهل عليه ان يثبت هذا المعاد بعد ما اثبت ، عن طريق العقل ، بساطة النفس الناطقة وعدم انحلالها مع البدن .

ان سعادة النفس الناطقة في تحصيل كمالها الملائم لها ؛ وشقاءها في فوات هذا الكمال ؛ وكمالها هو ان تعرف الوجود وما فيه من نظام ، وان تشاهد الله ، الخير المطلق والجمال الحق . وهنا يتحدث ابن

سينا عن « اتحاد » النفس بالخير المطلق . ولكن لا يؤخذ هذا الاتحاد على انه « فناء » في الله ، ان ابن سينا يتميز عن المتصوفة القائلين بهذا الفناء .

ثم يقسم ابن سينا الانفس الى طوائف :

أ – النفس العالمة الفاضلة : عرفت المبدأ الاول ووحدته ، وما صدر عنه من الموجودات وترتيب من النظام . هذه النفس تسعد الى الابد في مشاهدة الله .

ب – النفس العالمة الفاسقة : بلغت معرفتها الكمال العقلي ولكن حصلت لها ايضاً هيئات رديئة ، فاذا فارقت هذه النفس البدن قام فيها نزاع بين ما جمعت من اضداد ، وفي ذلك عذاب لهـا يطهرها ، فلا تخلد في الشقاء ، بل تسعد في النهاية .

ج – النفس الناقصة : عرفت ما فيه كمالها ، وحصل فيها شوق اليه ، ولكنها لم تبلغ منـه الضروري لسعادتها . هذه النفس تشقى الى الابد بحرمانها من مشاهدة الله (انظر الرسالة في معرفة النفس الانسانية) . ونفوس الجاحدين المعاندين اسوأ حالاً من نفوس المقصرين .

د – النفس البلهاء : تجهل ما فيه كمالها ، فتفقد كل شوق اليه ، وهذا ما لم تصب به الانفس السابقة .

والانفس البلهاء نوعان : رديئة ، وغير رديئة .

وللناس في مصيرها رأيان :

الاول ، يذهب الى ان النفس الرديئة تشتاق الى لذائذ البدن ، ولا تحصل عليها ، فتتعذب عذاباً شديداً ؛ بينما الغير رديئة تصير « الى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة » .

والرأي الثاني ، يذهب الى ان هذه النفوس تستعمل اجراماً سماوية ، فتتخيل بواسطتها من امر الثواب والعقاب ما تتصوره امثالها في الدنيا من نفوس العامة ، تتخيل النفس الغير رديئة ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية ، وتتخيل النفس الرديئة ما قيل لها من امور العقاب ، فيكون هذا التخيل سبب لذة او ألم ، لان ما يلذ ويؤذي بالحقيقة هو المرتسم في النفس ، لا الموجود من خارج .

قصيدة في النفس

هبطتْ اليكَ من المحلِّ الارفعِ ورقـاءُ ذاتُ تعزّزٍ وتمنّعِ [١]
محجوبةٌ عن كل مقلةِ عارفٍ وهي التي سفرت ، ولم تتبرقعِ
وصلتْ على كرُهٍ اليكَ، وربما كرهت فراقك ،وهي ذاتُ تفجّعِ
أنِفت وما ألِفت ، فلما واصلت أنِست مجاورةَ الخرابِ البَلْقَعِ [٢] !
واظنها نسيتْ عهودًا بالحِمى ومنازلاً بفراقها لم تقنعِ
حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميمِ مركزها ، بذات الأجْرَعِ [٣]
علِقت بها ثاءُ الثقيلِ فاصبحت بين المعالمِ والطلول الخضّعِ ؟
تبكي اذا ذكرت عهودًا بالحمى بمدامعٍ تَهمي ، ولمّا تُقلِعِ [٤]
وتظل ساجعةً على الدمنِ التي درستْ بتكرار الرياحِ الاربعِ [٥]
اذ عاقها الشركُ الكثيف وصدّها قفصٌ عن الأوج الفسيح المربعِ .
حتى اذا قرُب المسير الى الحمى ودنا الرحيلُ الى الفضاء الاوسعِ ،
وغدت مفارقــةً لكل مخلّفٍ عنها ، حليف الترب ، غير مُشيّعِ [٦]
سجعت ، وقد كُشف الغطاء فابصرتْ ما ليس يُدرَك بالعيون الهُجّعِ [٧]
وغدت تغرّد فوق ذروةِ شاهقٍ والعلْم يَرفع كلَّ من لم يُرفعِ !

. . .

١) ورقاء : حمامة ، وهي رمز النفس .
٢) الخراب البلقع : هو البدن .
٣) الاجرع : رملة لا تنبت شيئاً ، اي عالم الاجسام .
٤) تقلع : تكف عن البكاء .
٥) الدمن : آثار الدار ، وهنا البدن الخراب . الرياح الاربع : هي العناصر الاربعة – الماء والهواء والتراب والنار – حسب بعض الشراح .
٦) مخلف : متروك ، وهو البدن .
٧) هجع : نام .

فلأيٍّ شيء أُهبطتْ من شامخٍ عالٍ الى قَعْرِ الحضيض الاوضعِ ؟
ان كان اهبطها الالهُ لحكمةٍ طُويَتْ عن الفطن اللبيب الاروعِ !
فهبوطها – ان كان ضربةَ لازبٍ لتكون سامعةً بما لم تسمعِ ،
وتعودَ عالمــةً بكل حقيقةٍ في العالَمينِ – فخَرقُها لم يُرقَعِ [1] !

. . .

وهي التي قطع الزمانُ طريقَها حتى لقد غربتْ بغيرِ المَطلَعِ [2]
فكأنها برقٌ تألقَ بالحمى ثم انطوى ، فكأنه لم يَلمَعِ [3] !

---

١) العالمين : عالم الروح وعالم المادة . خرقها لم يرقع : لم تعلم كل حقيقة فيزول نقصها .
٢) قطع الزمان طريقها . لا تعود ثانية الى هذا العالم الفاني .
٣) تنقسم هذه القصيدة ثلاثة اقسام :

١. **سجن النفس** : هبطت النفس من عل ، وحلت في الجسد شقية سجينة . وهي ان ارتاحت الى سكناه بعض الراحة ، فحنينها ابداً الى عالمها ، وهناؤها اذ تعود اليه مغردة هانئة (بيت ١–١٤) .

٢. **غاية اتحاد النفس بالجسد** : لم حلت النفس في الجسد ؟ ألتعرف كل شيء ؟ انها لم تعرف ! (بيت ١٥–١٨) .

٣. **انكار تناسخ النفس** : ولن تعود النفس بالتناسخ ، لكي تكمل معرفتها (بيت ١٩–٢٠) .

اننا نرى ، في القسم الاول ، صدى نظرية افلاطون القائلة بوجود النفس قبل البدن ، وهبوطها من عالم المثل الى عالم الحس . ولكن افلاطون يهبط النفس الى الجسد لجناية صدرت عنها ، ويقضي عليها بالتناسخ تكفيراً عن اثمها ، وهذا ما لا يتفق وباقي القصيدة : فهل يكون ابن سينا بتر نظرية افلاطون ؟

ثم ان ابن سينا لا يسلم، في باقي كتبه بوجود النفس قبل البدن . فهل يمكن ان يسلم به هنا ؟ وعليه نرى ان نجعل من « المحل الارفع » العقل الفعال ، فيتلاءم ما في القصيدة مع باقي كتب ابن سينا .

الفهرس

صدر في سلسلة «نصوص ودروس ـ المجموعة الفلسفيّة»

١ ـ **مدخل إلى الفرق الإسلاميّة السياسيّة والكلاميّة**؛ تأليف الدكتور ألبير نصري نادر.

٢ ـ **تاريخ العلوم عند العرب**، تأليف د. أنطوان ـ حميد موراني.

٣ ـ أبو بكر بن طفيل، **حيّ بن يقظان**؛ قدّم له وعلّق عليه الدكتور ألبير نصري نادر.

٤ ـ أبو نصر الفارابي، **كتاب الملّة ونصوص أخرى**؛ تحقيق الدكتور محسن مهدي.

٥ ـ أبو نصر الفارابي، **كتاب السياسة المدنيّة**؛ تحقيق الدكتور فوزي متري نجّار.

٦ ـ أبو نصر الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**؛ تحقيق الدكتور محسن مهدي.

٧ ـ أبو نصر الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيَيْ الحكيمَيْن**؛ قدّم له وعلّق عليه الدكتور ألبير نصري نادر.

٨ ـ أبو نصر الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**؛ قدّم له وعلّق عليه الدكتور ألبير نصري نادر.

٩ ـ أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**؛ نصوص جمعها وعلّق عليها الدكتور فوزي متري نجّار.

١٠ ـ أبو حامد محمّد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**؛ تحقيق موريس بويج.

١١ - الإمام أبو حامد الغزالي، **القسطاس المستقيم**؛ تحقيق فيكتور شلحت.

١٢ - الدّاعي شهاب الدين «أبو فراس»، **كتاب الإيضاح**؛ تحقيق عارف تامر.

١٣ - المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى المعتزلي، **كتاب القلائد في تصحيح العقائد**؛ تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر.

١٤ - **النفس البشريّة عند ابن سينا**؛ قدّم له وعلّق عليه الدكتور ألبير نصري نادر.

١٥ - أبو يعقوب إسحٰق السجستاني، **كتاب إثبات النبوءات**؛ تحقيق عارف تامر.

١٦ - القاضي أبي الوليد محمّد بن أحمد بن رشد، **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال**؛ قدّم له وعلّق عليه الدكتور ألبير نصري نادر.

١٧ - الرازي - الصفوي، **شرح الغرّة في المنطق**، تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر.

١٨ - **حقيقة إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء**؛ تأليف عارف تامر.

١٩ - الإمام الأستاذ أبي منصور عبد القاهر ابن طاهر بن محمّد التميميّ البغداديّ، **كتاب الملل والنحل**؛ تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر.

أنجزت
مـؤسَّسة دكّـاش للطباعة
الطبعـة الخامسة مـن هذا الكتـاب
في الخامس عشر من كانون الأول ١٩٩٨

٥١٧-١-١٥/ ١٢/ ٩٨

منشورات :
دار المشرق ش م م
ص.ب: ٩٤٦ - بيروت، لبنان

التوزيع :
المكتبة الشرقية - ساحة النجمة
ص.ب: ١٩٨٦ - بيروت، لبنان